Tage Lindbom

Mellan himmel och jord

Böcker av Tage Lindbom som också finns
utgivna i nytryck på TLR FÖRLAG

Efter Atlantis
Sancho Panzas väderkvarnar
Otidsenliga betraktelser

Av Tomas Lindbom föreligger

I otakt med tidsandan. En personlig biografi om Tage Lindbom

www.tagelindbom.se

ISBN 978-91-987089-0-5
© Tomas Lindbom 2022
FÖRLAG: TLR

Vid vägskälet

Efter det första världskrigets slut förkunnades i den västliga världen, att en omdaning av den mänskliga tillvaron skulle komma till stånd, som skulle skänka fred, frihet och rättvisa. Denna stora förvandling skulle främst ske genom institutionella revolutioner. Makten skulle läggas i folkets händer, monarkiska och liknande institutioner från en svunnen autokratisk tid skulle avskaffas eller i varje fall förvandlas till tomma dekorationer. Det gällde att »make the world safe for democracy», och i den folkliga maktutövningen, socialt manifesterad i det fredliga arbetet, skulle svärden smidas om till plogbillar. Därtill hävdade en växande skara människor, att denna värld, där ingen var herre och ingen var slav, skulle nå sitt ideala förverkligande först när en annan mänsklig institution, egendomen, fördelats lika eller gjorts gemensam.

Efter det andra världskrigets slut förkunnades icke blott ett fullföljande av de institutionella revolutionerna, det restlösa erkännandet av folksuveränitetsdoktrinen, ekonomiska och kulturella socialiseringar. Nu förkunnades också en ny revolution: människan skulle själsligt förvandlas. Hon skulle bli fri icke blott i yttre mening, genom institutionella revolutioner, hon skulle bli fri även i inre mening. De system av normer, bud, auktoritära föreställningar, som hittills behärskat människan, skulle hon nu befrias ifrån. Genom denna befrielse, förklarades det, skulle människan bli i stånd

till en hel och full harmonisk personlighetsutveckling, till ett »självförverkligande», varvid de aggressiva tendenser, som den gamla auktoritära ordningen framkallat, skulle förbytas i en fri, öppen, förtroendefull mänsklig gemenskap.

Denna inre revolution, ett nödvändigt komplement, förkunnades det, till de yttre, institutionella revolutionernas fullföljande, skulle förverkligas främst genom pedagogiska reformer, genom ett friare förhållande mellan generationerna, genom ett högre mått av jämställdhet och frihet mellan könen samt mellan raserna. Det auktoritära tryck som, förkunnades det, föräldrarna traditionellt utövat på sina barn i den slutna familjekretsen, skulle förbytas i ett fritt och öppet förhållande på kamratskapets basis, i en förtroendefull samverkan mellan generationerna. Samma psykiska verkningar skulle framkallas, om mannen och kvinnan möttes i likställighetens och frihetens tecken, på samma sätt som de rasliga motsättningarna skulle förbytas i en fredlig samlevnad blott den vite mannens kolonialistiska, privilegierade ställning upphävdes.

Ett kvartssekel har nu förflutit sedan det andra världskrigets slut. »Den antiauktoritära människan» är på segerrik frammarsch, och i vissa länder, främst Sverige, sker ett djärvt experimenterande på pedagogikens, kriminalpolitikens, familjelivets, sexuallivets områden. Det vore orimligt begära, att under denna förhållandevis korta tidsperiod såväl samhället som människorna skulle ha uppnått ett tillstånd av fullkomlighet. Men de ständiga hänvisningarna till »portgångsföre», »omställningssvårigheter», »födslovåndor inför en bättre tid kan icke dölja det rätta förhållandet: det motsatta till vad som förväntats och utlovats håller på att ske.

Det finns ingenting, som tyder på att vi är på väg emot en värld av fred. Svärden smids icke om till plogbillar. Trots att folksuveränitetsdoktrinen fått ett näranog globalt erkännande, trots att en betydande del av jordens befolkning lever under en socialistisk eller kommunistisk ordning, råder djupa statliga motsättningar, motsättningar, som oupphörligen leder fram till randen av krig – och detta icke minst inne i de kommunistiska statsblocken. Herremaktens ersättande med folkmakten, privategendomens ersättande med kommunistisk egendomsgemenskap har icke lett till ett fredligt tillstånd ens mellan kommunistiska stater.

Det finns ingenting, som tyder på att vi är på väg emot en äktenskaplig samlevnad av den harmoniska, förtroendefulla, aggressionsfria art, som förklarades skola bli följden av de allt friare förhållandena mellan könen. Det växande antalet skilsmässor kan tolkas på mångahanda sätt, men det är sannerligen icke något bevis för en växande harmonisk samlevnad mellan könen. Könsantagonismen har sannerligen icke minskat genom kvinnans sociala emancipation, tvärtom ger de konkurrensmättade mötena mellan man och kvinna i arbetslivet upphov till skärpta könskonflikter.

Det finns ingenting, som tyder på att vi är på väg emot ett mera förtroendefullt förhållande mellan generationerna. Barnens och ungdomens fria ställning i hem och skola har icke lett till öppenhet och förtroende mellan de vuxna och de unga. Tvärtom tyder alla symtom på att de unga alltmer separerar sig, grundar såväl organisatoriskt som mentalt sin egen »värld» och att de utifrån denna intar en hållning, präglad av misstro och antagonism gentemot de vuxna. De öppna revolterna är extrema yttringar av denna hållning.

Det finns ingenting, som tyder på att vi är på väg emot ett mera förtroendefullt förhållande mellan raserna. Den stora förhoppningen var ju den, att icke blott form av rasförtryck utan även varje form av segregation skulle upphöra. Utvecklingen pekar i stället hän mot en allt mer markerad politisk segregation i form av »rasrena» färgade nationer och stater. Extremistiska rörelser och rasliga revolter i västerländska stater skall till sitt omfång och sin betydelse icke överdrivas, men det är ändock ett märkligt förhållande, att just i en tid, när den rasliga jämlikheten förkunnas med växande styrka, en av världens mäktigaste nationer skakats av raskravaller, som saknar motstycke i varje fall i modern historia.

Till detta kan fogas två oroväckande företeelser. Medvetandet av vad som är rätt och orätt, gott och ont, blir allt oklarare och detta får till följd en ökad brottslighet, främst i de lägre ålderskategorierna – tvärtemot vad som förkunnats och utlovats, nämligen att ökad frihet skulle leda till ökat ansvar och ökad »samhällstillvändhet». Ökat bruk av narkotika är ett symtom på själsliga störningar och disharmonier – även detta tvärtemot vad som förkunnats och utlovats, nämligen att den ökade friheten skulle befria de nya generationerna från alla de neuroser, som den auktoritära ordningen sades vara skulden till.

Ingen bestrider de här påtalade missförhållandena och ingen bestrider heller, att dessa förhållanden ger anledning till oro för framtiden. Men ytterst få människor är benägna att erkänna inför sig själva och inför andra, att dessa missförhållanden uppträder i ökad omfattning just i den »antiauktoritära» generation, som förkunnades skola bli bärare av krafter och egenskaper, som står i skarpaste kontrast till vad vi nu möter. Ytterst

få människor är benägna att fråga sig, om det icke just är dessa »antiauktoritära» friheter, som bär skulden till detta tillstånd.

Många vill söka »dämpa» utvecklingstakten hän mot ökad individuell frihet, men det stora flertalet människor i vår tid har – godvilligt eller motvilligt – accepterat uppfattningen, att vi endast har att gå vidare på »frihetens vägar» i den förhoppningen, att det någonstans skall uppnås en »jämvikt», att en normalisering skall inträffa såsom ett funktionellt utslag av mänsklig »självreglering».

Ty denna »frihetens väg» är ett extremt fullföljande av den individualistiska strävan, som är det sekulariserade Västerlandets kännemärke. Västerlänningen blir alltmer irriterad över varje normerad begränsning av sin individuella frihet. Med stigande irritation vänder han sig mot varje bud eller regel, som gör anspråk på en giltighet, höjd över de skiftande majoriteternas beslut. Att denna nästan allergiska överkänslighet leder till kaotiska, såväl själsligt som socialt förvirrande tillstånd, tolkas gärna som beklagliga men oundvikliga rubbningar av övergångsnatur men tolkas också gärna som dramatiska konflikter, fyllande tillvaron med spänning och innehåll.

Att dessa »frihetens vägar» leder dels till en egoism, som kapslar in människan i en isolering i förhållande till medmänniskorna, dels till en mognadsmässig nivåsänkning, en infantilisering, som öppnar vägar till »befrielser» från ansvar inför det egna jaget och därmed till symbiotiska samlevnadsformer av klart infantil och asocial karaktär – detta vill de flesta människor i vår tid ogärna se som en verklighet, se som en fara. Hur mycket bekvämare är det då icke att vandra vidare på

»frihetens vägar» med allt vad dessa erbjuder av nya retelser och bedövningar, av självtillfredsställelser och ansvarslöshet.

Finns då icke ett alternativ till detta? Jo, det finns ett alternativ, men det är ett alternativ, som vid första påseende framstår som en »ofrihetens väg», ett alternativ, synes det, fyllt av förbud och fördömanden, av band och bojor. Den sekulariserade västerlänningen med sin allergiska överkänslighet inför varje »frihetshot» hör här endast kedjerasslet från dogmernas och ortodoxiernas fängelser Detta alternativ är i verkligheten en väg ut ur den ofrihet, som såväl personligt som socialt hotar västerlänningen. Det är en väg, som leder till källorna icke blott för friheten utan också för sanningen och livet. Vi står vid vägskälet, och vi har att fritt träffa vårt val. Ingen tvingar oss. Denna valfrihet är det stora mänskliga privilegiet, som vi kan bruka och – missbruka.

Vem skall härska?

»I begynnelsen skapade Gud himmel och jord.» Detta vittnesbörd, inledningsorden till Gamla Testamentet, innebär först och främst, att den värld, i vilken vi lever och av vilken vi människor är en del, är tillkommen genom en övernaturlig makt, som finns utanför denna värld. Det skapade verkets källa är metakosmisk, den finns icke som en inomvärldslig kraft.

Dessa inledande ord till Gamla Testamentet ger i all sin knapphet åt skapelsen en konkretion, som kan sammanfattas så: Skapelsen är för det första en akt, för det andra ett maktförhållande och för det tredje en ordning. Det är en akt i den meningen, att Gud såsom ett Över-Vara »manifesterar sig själv». Utifrån denna grund blir Gud Skapare. Han träder fram såsom källan till allt vara (»Jag är den jag är»).

Skapelsen är vidare ett maktförhållande. Det är Gud, som skapar världen och icke tvärtom. Världen är ett verk, och verket kan icke »bli lik» eller än mindre överträffa sin upphovsman. Världen är framsprungen ur den gudomliga källan men därmed icke skild från denna. I sin ofullkomlighet och för sin fortvaro är världen knuten till sin gudomliga upphovsman. Guds förhållande till Sitt verk är därför ett maktförhållande.

Slutligen är skapelsen en ordning. Varje skapat verk är ett utflöde av en ordnande princip. Skapelsen utgår från ett centrum, det gudomliga centrum, och ett verk, som utgår från ett centrum, är en ordning, en *kosmos*.

Att tänka sig skapelsen som ordningens motsats, som en slump ett kaos, är en motsägelse i sig – vilket icke hindrar att Gud i Sin allmakt även innesluter kaos, ordningens negation, i Sitt skapande verk.

Gud är absolut, fullkomlig. Hans skapade verk, världen, är däremot relaterat till sin gudomliga upphovsman. Världen är sålunda relativ, och relativitet betyder ofullkomlighet. Allt skapat har en begynnelse och ett slut, alltså en bundenhet i första hand till tid och rum. Denna begränsning till tid och rum innebär i sin tur, att allt skapat bär på en ofullkomlighet i dubbel mening: för det första är allt skapat ofullkomligt i förhållande till sin Skapare, som är höjd över tid och rum, och för det andra är ofullkomligheten också immanent i den skapade tillvaron. Ty tingen är genom sin tids- och rumsdimensionella bundenhet obönhörligen skilda åt. Det skapade verket kan aldrig bli den fullkomliga enhet, harmoni, motsägelselöshet, som alla profana utopister drömt om. Att vara skapad är att vara bunden i formernas värld, och genom formerna – i första hand tid och rum – är alla skapade ting skilda från varandra. Tingens värld är en separativ värld, och det är i denna separativitet, som vi möter tillvarons motsatsspel, detta motsatsspel, som den profana filosofin förgäves söker bringa att upphöra.

Kort och gott: världen är ofullkomlig. Betraktar vi tillvaron från en strikt profan synvinkel, ter sig vår tillvaro just så, som den sekulariserade nutidsmänniskan gärna uttrycker det: allt är relativt. Men denna relativitet har, vi upprepar detta, två dimensioner: den är icke blott inomvärldslig, horisontell, den är också vertikal: det skapade verket är relaterat till Gud, till sin upphovsman. Det är förnekelsen av denna relation, som försät-

ter förnekaren och agnostikern i svårigheten att kunna förklara, hur »alltings relativitet» skall kunna fattas, om den endast är begränsad till den skapade tillvaron. Ty om allting är relativt, är detta »allt» något absolut, som upprätthåller och garanterar denna relativitet. Detta upprätthållande, denna garanti måste då vara något utanför vår tillvaro, ty relativiteten kan ju icke upprätthålla sig själv. Den skapade relativiteten måste sålunda ha en grundval, vars principiella, absoluta karaktär utesluter, att den kan finnas innesluten i relativiteten själv. Den måste sökas utanför det skapade verket.

Den sekulariserade nutidsmänniskan invecklar sig sålunda i en motsägelse. Hon hävdar, att »allt är relativt», men samtidigt som denna ståndpunkt är principiell – det relativa skall ju ha en principiell, absolut giltighet! – förnekar hon, att tillvaron inrymmer eller är knuten till något absolut. Vad hon i sin förblindelse vägrar att se är, att den skapade världens relativitet förutsätter det absoluta, och att detta absoluta finns utanför skapelsen själv, är dess Skapare, dess garant, dess upprätthållare. Den skapade värld, i vilken vi lever, förutsätter en källa, ett ursprung, ett absolut kraftcentrum, som garanterar det skapade, dess uppehållande och dess fortlevnad, dess begynnelse och dess upphörande. Det skapade verket förutsätter Gud.

Gud är alltings transcendenta källa. Han är alltings Skapare, och i det skapade verkets fortvaro är Han den skapande, förnyande kraften. Vilka möjligheter har då människan att vinna en insikt härom? Genom sin odödliga själ. I varje människa lever det gudomliga såsom odödlig andlighet, ett med människan men också ett med Gud. Människan är därför av evighet, samtidigt som hon är såsom dödlig varelse bunden till

den förgängliga tillvaron. I människan bryts liksom i en prisma det eviga och det förgängliga. Till ofullkomligheten, begränsningen, dödligheten måste därför fogas Kristusordet »Himmelriket finns inom eder». Det är denna förmåga till en inre visshet, till ett inre medvetande, som vår odödliga själ ger oss, och det är detta, som den tyske mystikern Eckehart i sin klassiska formulering kallar det oskapade och oskapbara Intellektet (*increatum et increabile – hoc est Intellectum*).

Den kunskap om den gudomliga verkligheten, som intellektet (*Intellectus*) ger, är icke en rationell kunskap. Den är icke förvärvad genom våra mentala, dödliga sinnesorgan, den är icke vare sig rationell eller sentimental. Den kan – i brist på adekvata språkliga uttrycksmedel – betecknas som intuitiv i den meningen att den är »direkt» och icke empirisk eller logiskt diskursiv. Intuitiv kunskap är icke ett subjekt–objekt-förhållande utan en identitet. Det vi kallar intuitiv kunskap är sålunda icke blott en medvetenhet. Den är en medvetenhet och en delaktighet på samma gång. Människan är icke blott i besittning av en direkt kunskap om den gudomliga verkligheten, hon deltager själv i denna verklighet. Vilka visuella, sentimentala eller rationella föreställningar människorna gör sig om Gud, vilka försök, som görs för att konkretisera och antropomorfiera denna Gudsmedvetenhet, är av underordnad betydelse.

Den som ställer sig på den ståndpunkten, att endast det, som människan kan uppleva med sina mentala resurser, är verkligt, har en till synes mycket lätt uppgift att förklara sig likgiltig till eller förneka allt detta. Rationellt eller sentimentalt låter sig ingenting »bevisas» om den gudomliga verkligheten. De mentala operationerna är begränsade till den skapade världen och kan

därför icke nå ut till den verklighet, som är bortom tid och rum.

Vad är då att säga, när vi står inför en mur av agnosticism och förnekelse? Vi kan svara, att antingen fattar man denna högre verklighet – och fattar den då intuitivt-intellektuellt – eller också fattar man den icke, men vad som därtill kan sägas är, att det som icke fattas därmed icke utan vidare kan förnekas eller förklaras vara likgiltiga ting. Den profana vetenskapsmannen är sannerligen icke så beskedlig, när det gäller olösta problem inom hans forskningsområde. Det kan också tillfogas: den som söker han finner. Slutligen kan vi också inom ramen för våra sinnliga förmögenheter argumentera, och detta bör icke lämnas oprövat, även om vi icke hemfaller åt en naiv tro på »ontologiska gudsbevis».

Frånvaro av varje som helst gudsbegrepp, alltså ateism i ordets bokstavliga mening, har icke påträffats i något mänskligt samhälle. Det har grundliga etnografiska och etnologiska fältundersökningar på alla kontinenter under det sista århundradet fastställt. Den globala giltighet, som gäller för människornas tro på ett högsta transcendent väsen, tron på en odödlig själ samt därmed tron på ett postumt liv, är ett faktum, som icke borde avfärdas som uttryck för fria fantasier, framsprungna ur diverse inommänskliga förhållanden och motiv. Icke blott under så kallade primitiva förhållanden, även i vetenskapliga, kulturella och tekniska högcivilisationer, icke blott »i nödens stund» utan även i styrka, segrar och framgångar har religioner blomstrat.

Och vidare: den rådande märkliga överensstämmelsen mellan de transcendenta föreställningarna hos vitt skilda folk och kulturer – trots de otaliga religiösa variationerna – talar icke för att mänskligheten under

årtusenden och på jordens alla delar skulle vara offer för inbillningar. Om det vore så återstode då att förklara icke blott den märkliga enhetligheten utan även den mångtusenåriga livskraften hos dessa inbillningar. Förelåge ett sådant material på ett profant kunskapsområde, skulle profanvetenskapens företrädare förvisso säga: detta tyder på en central källa.

I förhållandet mellan det mänskliga och det transcendenta spelar alltid traditionen en bevarande och upprätthållande roll. En tradition är icke ett evigt bestående verk. Droppen urholkar stenen och bergen vittrar sönder, och en traditions upplösning och förfall bevisar ingenting annat än att människan är ett ofullkomligt väsen. Vad som däremot återstår för tvivlare och förnekare att begrunda är, att en tradition kan stå som ett rikt förgrenat träd, orubbligt och oföränderligt genom seklerna, att en dogm, en kult och en tro kan leva vidare genom generationer utan att en bokstav ändras och utan att den andliga kraften går förlorad.

Att allt mänskligt till slut förfaller, det vet vi, och förvaltarna av traditionen är människor. Just därför är det icke slutet utan begynnelsen, som här intresserar. Den uppenbarelse av gudomlig allmakt och gudomlig vilja, som ligger till grund för varje andlig tradition, kan förnekas eller betvivlas, men då återstår att finna en förklaring till den kraft, som i sekler betvingar människor, för dem samman till en ortodoxi och till en kultisk gemenskap. Skulle detta vara en suggestion, en illusion, vill vi endast erinra om att de profana ideer och ideologiska komplex, som uppfyllt Västerlandet under de sistförflutna två århundradena och som av de sekulära profeterna utropats som nya, stora, eviga sanningar, snabbt avlöst varandra utan att ha kunnat förverkliga

något, som ens kommit i närheten av allt som utlovats.

Slutligen möter vi vittnesmålen. Dessa är dels muntliga, dels skriftliga. I en värld, som hyser en övertro på det skrivna och tryckta ordet, blir den muntliga tradetringen bemött med misstro. Det finns emellertid skäl, som talar för att den muntliga källan kan vara tillförlitligare än den nedtecknade: den muntliga överföringen från generation till generation var en gång en förmåga att hålla en fond av minneskunskaper samlad och intakt, en förmåga, som nedsätts när man litar till nedtecknat material. Vi nutidsmänniskor har ju samma erfarenhet: vanan att göra minnesanteckningar försämrar vår förmåga att hålla saker och ting i minnet. Men även om vi begränsar oss till det nedskrivna, har vi en rikedom på vittnesmål, som icke kan ignoreras.

I alla religiösa traditioner, såväl i Orienten som i Västerlandet, har det funnits gestalter av sällsynt andlig resning, andliga centra, till vilka med en magnetisk kraft talrika anhängarskaror dragits. Dessa andliga ledares liv har varit vittnesbörd om den metafysiska verkligheten och om deras eget deltagande i denna verklighet. Egna skrifter, lärjungars och iakttagares skriftliga vittnesbörd bestyrker, att dessa människor är heliga, innebärande att de lever i ett ständigt medvetande om den gudomliga närvaron. Begränsar vi oss till den andliga traditionskrets, som vi bäst känner till, den västerländska kristenheten, har vi en rik dokumentation främst från den grekiska fornkyrkan och från medeltiden. Det rör sig om enkla människor ur folkdjupen, men det rör sig även om personer, som står på höjden av vetenskaplig och kulturell bildning.

Om allt detta ignoreras, betvivlas eller förnekas, kan vi ej underlåta bringa i erinran, att mycket av vad som

i profanhistorien accepterats som vetenskapliga sanningar, stöder sig på ett primärmaterial av vida bräckligare art.

Även det tätaste molntäcke kan icke förhindra, att solen tränger igenom med sina strålar och ger ett låt vara sparsamt dagsljus. Med den gudomliga Sanningen, uppenbarad i varje människas odödliga själ, intellektet, förhåller det sig på samma sätt. Kunskapen finns, även om den är beslöjad av det tätaste molntäcke av glömska och likgiltighet. Det är denna högre kunskap, tillfälligt »glömd» men ständigt möjlig att aktualisera, som är den djupaste innebörden i Platons dialog Menon: den odödliga själen, som varje människa äger, låter Platon Sokrates säga, är i besittningen av Sanningen, *aletheis doxai*, och genom utfrågningen av en slav visar han hur denna gudomliga sanning väcks till liv i form av en återerinring, *anamnesis*.

Det är denna gudomliga kunskap, som med negativa förtecken träder fram och aktualiserar sig i den ateistiska förnekelsen: »ju mer han förbannar Mig, ju mer lovprisar han Mig» är de ord, med vilka mäster Eckehart tolkar detta inverterade vittnesmål. Att aktualisera denna högre kunskap för att därmed komma i besittning av och behålla den gudomliga sanningen, det bör vara varje människas högsta strävan i livet, säger Sokrates, ty i detta sanningsförverkligande förenar människan det sanna, det sköna och det goda, vilket är dygden.

I den sekulariserade nutidsmänniskans föreställningsvärld framstår aktualiseringen av denna högre medvetenhet som stridande mot förnuftet. Tro och vetande framställs som ett oförsonligt motsatspar, och för den sekulariserade människan är varje erkännande av en högre, översinnlig verklighet liktydigt med ett ne-

derlag för förnuftet och därmed ett nederlag för människan. Det verkliga förhållandet är det motsatta. Den transcendenta sanningen kan icke upplevas utan förnuftets och de mänskliga sinnesorganens stöd. Den gudomliga verkligheten uppenbarar sig för oss människor i skapelsen, detta verk, inför vilket den sekulariserade människan upplever sin vanmakt. Denna vanmakt söker hon dölja dels i form av ett febrilt »utforskande», dels i form av förnekelse eller ignorerande av verkets gudomliga upphov. Men varför skulle det gudomliga i detta skapade verk, i vilket vi människor till kropp och själ ingår som en del, icke upplevas av våra sinnesorgan, i första hand förnuft och känsla? »Ordet blev kött», och det är i denna sinnliga verklighet, som mänskligt förnuft och mänskligt känsloliv deltager i bejakande av den gudomliga verkligheten.

Detta förhållande får sin negativa bekräftelse i människans oförmåga att under tillstånd av mental rubbning uppleva gudsgemenskap. Sinnesförvirring och sinnessjukdom utesluter religiöst liv, men även febertillstånd och alkoholberusning lägger avgörande hinder i vägen. Jämvikt i kropp och själ, ett sunt känslo- och förnuftsliv är i människans jordiska tillvaro en förutsättning för ett religiöst liv. Ty denna inre jämvikt är främst en mikrokosmisk avbild av den jämvikt, som präglar hela den skapade ordningen. Utan att fatta denna kosmiska helhet kan vi icke fatta den uppgift, som är given åt människan på jorden. Utan att fatta det skapade verkets harmoni kan människan icke bli medveten om den plats hon fått sig tilldelad, det förhållande, i vilket hon står till jorden och i vilket förhållande hon står till sin Gud.

Den gudomliga allmakten är för det första den skapande och upprätthållande kraft, som står »över» sitt

verk och i den meningen är metakosmisk. För det andra innesluter Gud det skapade verket som totalitet, som makrokosmos, och blir därmed »allestädes närvarande». För det tredje och slutligen är den gudomliga närvaron uppenbarad även »inne» i den skapade helheten, mikrokosmiskt. Det är här människan får sin rangställning, sin uppgift som ett mikrokosmiskt centrum genom sin dödliga själ Det är denna universella andlighet i dess mikrokosmiska form, som Kristus bringar i erinran i sin liknelse om senapskornet.

Den gudomliga ordningen är på samma gång totalitet och centrum. Det indiska världshjulet är en sinnebild, som åskådliggör jämviktsförhållandet mellan det centrala och det perifera, mellan det orubbliga och det föränderliga. Hjulet roterar runt sin nav, och ju mer ute i periferin vi befinner oss, dess snabbare är dess rörelse. Det mest avlägsna är det minst stabila, har den centrifugala strävan att »fly» från centrum och är på samma gång för sin självbevarelses skull tvingad att icke förlora förbindelsen med centrum.

Den mänskliga ställningen i tillvaron är sålunda icke entydig. Människan är en mikrokosmisk detalj i en makrokosmisk helhet, vars jämvikt vi upplever i världsrymden, i naturen, i den enklaste organism. Människan är underställd en hierarkisk ordning, vars jämvikt hon icke ostraffat rubbar. Men hon är samtidigt ett centrum genom att hon såsom den enda av alla skapade varelser har en odödlig själ och därför är Guds avbild. Hon har tilldelats en andlighet, som ger henne medvetenhet, kunskap om alltings gudomliga upphov. Det är detta, som ger människorna deras särställning, och det uppdrag Skaparen givit åt människorna lyder så: »Uppfyllen jorden och läggen den under eder.» Denna

uppgift bär vi alltid med oss som en visshet, det är en härskarställning, som Gud givit oss i tingens värld och om vilken vi icke svävar i okunnighet. Däremot är det sätt, på vilket människan fattar sin uppgift som jordens herre, en ödesdiger frågeställning. Vad innebär detta herravälde, var går dess gränser?

Skapelsen innesluter två grundläggande principer, den förenande och den åtskiljande, den unitiva och den separativa. Som totalitet är det skapade verket en enhet, en jämvikt mellan dess olika delar. Det skapade verket, sett som totalitet, strävar alltid till att bevara och återställa jämvikten. Att rubba denna jämvikt leder till skadeverkningar, som icke minst vår tid får bittert uppleva.

Samtidigt är det skapade verket en separation, en summa av ett ändlöst antal delar. Verket är relaterat till sin Skapare, dess relativitet är bunden till tid och rum och därför är vår värld en formell värld, i vilken varje skapat ting har sin form. Genom denna form är varje ting dels skilt från varje annat ting, dels relaterat till varje annat ting.

När nu människan skall träda fram och lägga jorden under sig, är detta ett gudomligt uppdrag, men det är ett uppdrag inom vissa bestämda gränser. Människan intager i skapelsen en unik ställning. Hon är på samma gång en jordevarelse och en evighetsvarelse. Hon är bunden i formernas ofullkomliga värld, det separativa härskar i hennes tillvaro liksom för den övriga delen av skapelsen. Men genom sin odödliga själ, *intellectus*, bryter hon den formernas cirkel, inom vilken det skapade verket befinner sig. Hon har en delaktighet i den gudomliga verkligheten, hon bär inom sig såsom den enda av jordens skapade varelser det absoluta mitt uppe i tillvarons relativitet.

Människan är därmed det skapade verkets centrum, brännpunkten i den spegelbild, som världen utgör i förhållandet till sin Upphovsman. Hon är bäraren och förkunnaren på jorden av den gudomliga Sanningen. Därmed vet hon att allt skapat vilar i Guds allmakt och i den gudomliga nåden. Hon vet, att den värld, i vilken hon lever, är liksom en spegel av den högre verkligheten. Hon vet, att hennes uppdrag är underställt den högre makt, som hon för egen del aldrig kan usurpera.

Hennes härskarställning är en jordisk härskarställning. Därför är det en makt, som kan utövas endast inom formernas snäva villkor. Människan är en del av den värld, över vilken hon är satt att härska. Men delen kan icke bli förmer än helheten, det skapade kan icke »bli lik» eller bli förmer än sin upphovsman. Trots detta intar människan som jordevarelse en unik ställning. Hennes mentala utrustning skänker henne den obestridda rangplatsen. Hon har framför allt sitt förnuft och sin fria vilja.

Det mänskliga förnuftets primära uppgift är att sätta oss mentalt i stånd att fatta verkligheten, skilja det verkliga från det illusoriska, det absoluta från det relativa, sanningen från lögnen. Denna verklighet, denna sanning, som vi äger inom oss genom *intellectus*, och som har sin boning i hjärtat, denna andlighet blir, reflekterad i förnuftet, den inre upplysthet, som vi i profana termer kan kalla »förnuftets ljus». Förnuftet blir den reflektor, som gör oss förmögna att i sinnevärlden »översätta» det övernaturliga i jordiska termer. »Hjärtats öga» skådar och »förnuftets ljus» översätter det skådade.

Förnuftet är en mental funktion och tillhör den skapade världen. Den speglar och den översätter den översinnliga verklighet, som vår odödliga själ uppenbarar i

vårt inre. Men förnuftet kan icke passera den formella gränsen. Förnuftet äger icke ljuset, det fångar upp, reflekterar ljuset och bryter det liksom en prisma.

Men förnuftet är också tilldelat oss som en rent sekulär uppgift, det skall också tjäna oss i vårt jordiska vardagsliv, i vår kamp för vår existens. Genom förnuftet samlar vi kunskaper, erfarenheter, och det är denna vidgade sfär av jordiskt vetande, av erfarenheter och tekniskt kunnande, som gör det möjligt för oss att fullgöra det av Gud givna uppdraget: »Uppfyllen jorden och läggen den under eder.»

Men även den mest högt uppdrivna rationella förmåga kan leda in i ett slaveri, om icke människan hade sin fria vilja. Människan väljer och därmed gör hon sig själv ansvarig. Hennes odödliga själ, stödd av de mentala organen, erbjuder henne möjligheten att lyda och underkasta sig Gud eller att förneka och göra uppror. Hon kan välja det goda och hon kan välja det onda. Först i denna fria valsituation växer hon ut till verklig människa, till den ansvarsbärande varelse, för vilken en handling icke är en blind animalisk utlevelse utan ett ställningstagande, som har en medveten, reflekterad förhistoria och en följdverkan, om vilken människan är medveten. Den fria viljan är fri endast därför att den utövas under den gudomliga allmakten, i medvetenheten om vad som är gott och vad som är ont – annars är den blott en blind animalitet.

Friheten vinns endast genom underkastelse under den gudomliga allmakten. Det är det skenbart paradoxala förhållandet, vari det skapade verket ständigt ger en spegelvänd bild av den gudomliga verkligheten: underkastelse i jordisk mening skänker frihet i överjordisk mening.

Den fria viljan är skärningspunkten mellan Guds allmakt och mänsklig existens. Formernas värld är en värld av gränser, av inbördes motsättningar. Den är skapad och därför ofullkomlig. Därför måste också ofullkomlighet vidlåda alla mänskliga handlingar. Därför blir det just i den fria viljan, förmågan att välja, att handla efter ett fritt val, som människan mest medvetet upplever icke blott sin högre bestämmelse utan även sin egen existentiella ofullkomlighet. I denna medvetenhet ingår det som vi tilldelat den moraliska termen skuld. Skuld är medvetandet om vår existentiella ofullkomlighet, men just detta skuldmedvetande är samtidigt ett tecken på människans höghet i den skapade ordningen.

Medvetandet om ansvar för det handlande, som den fria viljan öppnar möjligheterna till, och medvetandet om ofullkomligheten i allt handlande – dessa två är kristallisationspunkter av medvetenhet om människans upphöjda ställning på jorden. I sitt vilje- och handlingsliv blir människan i varje ögonblick påmind på samma gång om sin frihet och om denna frihets gränser. Samtidigt med den odödliga själens vittnesbörd om hennes ursprung och förnuftets tolkning i jordiska termer av denna högre verklighet, träder människan som bärare av den fria viljan in i den värld, som hon skall »lägga under sig».

Det är i utövandet av den fria viljan, som människan upplever, att denna hennes uppgift är en uppgift inom snäva gränser. Det är ett ibruktagande av det som utan skada kan tagas i bruk, ett förvaltande av vad som i mänsklig förmåga står att förvalta. Denna hennes situation förändrar icke suveränitetsförhållandet och är ej heller ett löfte om en förändring av detta suveränitetsförhållande genom någon framtida »utveckling». Det

är ett förvaltande under ett gudomligt överinseende, under den gudomliga suveräniteten.

Människan har jorden under sig och Gud över sig. Hon är i sin relativitet »dömd» till den jordiska tillvaron, hon är genom sin odödliga ande Guds avbild och därmed i besittning av evigt liv. Ty hon är icke blott i besittning av en direkt kunskap om den gudomliga verkligheten, hon är själv en del av denna verklighet.

Människan lever på en gång i det gudomliga och det jordiska. Det är detta, som konstituerar hennes enastående ställning i skapelsen. Hennes uppgift är därför tvåfaldig: att under Guds suveränitet förvalta den jord, som står till hennes förfogande, samt att förverkliga det gudomliga, som finns inom henne själv, för att efter den korta tid, varunder hennes jordiska liv består, återförena sig med sin Skapare. Mellan himmel och jord – där möter människan sin begränsning och där möter hon sina möjligheter.

Trons värld och vetandets

Ordet religion har en innebörd, som sammanfattningsvis kan anges som en förpliktande kultisk förbundenhet. Människan träder i en varaktig förbindelse med sin Skapare, hon knyter sitt liv – i första hand sitt inre liv – till en samfällighet, en gemenskap, vars tre grundelement är tro, lära och kult. Denna religiösa samfälldhet finns i »världen» som ett förenande band mellan människorna men den finns också inom varje människa som en strängt personlig angelägenhet. Den religiösa gemenskapen har sålunda två aspekter – och därmed två »operationsfält»: dels den enskilda människan, hennes liv och hennes postuma möjligheter, dels den skapade ordningen, »världen» i förhållande till Upphovsmannen. Det är därför varje religion, varje kyrka har en dubbel uppgift, den själasörjande och den folkmoraliska. Därför fattas också Domens dag dels som en mikrokosmisk uppgörelse, gällande den enskilda människan, dels som en makrokosmisk förintelse, »världens undergång»

Vi säger, att religionens tre grundelement är tron, läran och kulten. Av dessa tre är tron det grundläggande. Dess utgångspunkt är den genom *intellectus* givna vissheten om den gudomliga verkligheten, understödd av våra mentala resurser, främst då förnuftet. Men tron är vida mer än en kunskapsmässig angelägenhet, den är som en stor syntes. Det är vår visshet och vår kunskap, som är det trosmässiga fundamentet, och det är detta vi uttrycker i ordet *credo*, under det den hängivna anslut-

ningen, den hoppfulla och förtröstansfulla strävan till gemenskap i Gud är »syntesen», det personliga förverkligande, som vi uttrycker som *fides*.

Denna hoppfulla och förtröstansfulla anslutning innebär en förening av alla våra andliga och mentala resurser, en förening där icke minst vår fria vilja träder in som en personlig kraft. Vår vilja är den strängt personliga kraft, varmed vi gör vårt ställningstagande, träder in i och bevarar gemenskapen samt avvisar det, som kan bryta densamma. Det är först i denna varaktiga gemenskap, som vi blir förmögna att besvara den kärlek, som Gud ägnar allt Sitt skapade verk. Det är därför, som Paulus kan säga: »Så bliva de då beståndande, tron, hoppet och kärleken, dessa tre; men störst bland dem är kärleken.» (1 Kor. 13:13). I dessa ord är den rätta rangordningen angiven: trosvissheten, hoppet, som växer fram ur denna trosvisshet, samt det slutliga förverkligandet, kärleken.

Utan vår odödliga själ kan vi icke nå visshet, utan våra mentala resurser kan vi icke mobilisera hela vår personlighet. Men framför allt: utan Guds nåd kan intet trosliv förverkligas. Det vi kallar tro är ett verk, vari Gud med sin nåd och människan genom sin insikt och sin förtröstan »samarbetar» till det förverkligande och den förening, som Paulus anger med sitt »störst bland dem är kärleken».

Guds skapande verk är icke något, som vi människor skall fatta blott operativt. Detta verk är en akt av kärlek. I skapelsen själv, i det alstrande och det utgivande verket, i den tillhörighet, som präglar det skapade verket i förhållande till dess källa, i allt detta ligger kärleken. Gud är Skapare, men i den skapande akten tillkommer den aspekt, som vi inlägger i ordet Fader: alstrandet och

livnärandet är den faderliga uppgiften i hållande till verket, det faderliga förhållandet till sina barn. Denna kärlek, fattad i sin rena, osentimentala ursprunglighet, är som allt gudomligt fullkomlig, absolut, under det den tillgivenhet och kärlek, varmed vi förmår svara, är som allt mänskligt ofullkomliga.

Det är detta avstånd mellan den fullkomliga gudomliga kärleken och det fragmentariska, bristfälliga mänskliga gensvaret, som hävs genom den gudomliga nåden. Guds nåd utfyller det svalg, som alltid finns mellan Gud och människan. Nåden är en form, en aspekt av den gudomliga kärleken, den är liksom en brygga, som gör det möjligt för människan att komma över svalget. Liksom Gud ständigt skapar, ständigt är en skapande kärlek, är den gudomliga nåden det ständiga stöd, som människan åtnjuter i sin strävan som trosvarelse att komma sin gudomlige Fader till mötes. »När tjänaren tager ett steg i riktning mot sin Herre, reser sig Herren från Sin tron och tager hundra steg för att möta Sin tjänare», är en *hadith* av profeten Muhammed.

Tron är icke en »form», vars yttre och inre karaktär är en gång för alla given. Tron är en förening, en »syntes av andliga resurser, tron inrymmer höjd- och djuplägen, fasthet och medvetenhetsgrader av ständigt växlande beskaffenhet. Trons värld är sannerligen icke en stereotyp, konform värld. Det är därför, som den i vår tid alltmer utbredda föreställningen om trons väsen framstår icke blott som torftig utan även som falsk. Tro uppfattas i vår tid vanligtvis såsom av det mänskliga förnuftet och det mänskliga vetandet icke bekräftade och icke understödda föreställningar om en transcendent verklighet. Därmed är troslivet berövat icke blott sin intellektuella och sapientiella innebörd, det är också

berövat sitt rika inre liv, som är en utveckling hän mot ett andligt förverkligande, en gudsgemenskap.

Tron hotas därmed att få sina stora och rika positiva förtecken utbytta mot de negativa förtecken, som den sekulariserade nutidsmänniskan i sin rationalism vill påtvinga – och tyvärr icke utan framgång – trons försvarare. Eftersom den sekulariserade nutidsmänniskan vägrar att passera den gräns, som hennes rationella resurser ställer runt hennes tillvaro, kommer trons värld alltmer att framstå som små lakuner av det, som ännu icke täckts av vetenskaplig forskning och mänskligt kunnande över huvud taget. Därför, hävdas det, kan tron icke hämta något stöd från det rationellas värld utan den tvärtom stärker sig genom uteblivna forskningsresultat. Trons värld och vetandets värld förklaras vara obönhörligt skilda åt.

Denna klyvning mellan tro och vetande är icke ett modernt påfund. I sin fulländat modernistiska form framträder den redan i det fjortonde seklets början genom Occam och hans nominalism. Även om Gud har skapat världen och upprätthåller densamma såsom orsaken framkallar verkan, har man därmed icke någon kunskap om verkets upphovsman, förklarar Occam. Ty orsaken och resultaten är obönhörligen skilda åt: genom att känna Platon kan man aldrig lära känna Sokrates och vice versa. Gud är absolut, men också det Han skapar, tingen i deras odelbara grundenheter, är absoluta, hävdar Occam, *res absoluta singularis*. Det absoluta kan icke dela på sig och följaktligen kan Gud icke deltaga i Sin skapelse, lika litet som tingens värld kan deltaga i sin gudomliga Upphovsman. I Occams världsbild framträder sålunda två absoluter, Gud och Hans skapade verk, tingen.

Vi kan icke ha någon kunskap om Gud, därför att verket icke »vittnar» om sin orsak utan är skilt från sitt upphov i samma ögonblick det blir till, hävdar Occam. Det finns icke någon »kunskap» utan endast ett kunnande subjekt och ett känt objekt. Gud kan därför endast bli föremål för tro. Världen däremot, de skapade tingens värld, kan bli föremål för så mycket mer vetande. Men vad är då denna värld? En harmonisk, kosmisk enhet? Ingalunda, svarar Occam: världen består av isolerade individer eller ting, ty varje skapad individ, varje skapat ting är en individuell enhet, skild från varje annat skapat ting.

Occamismen är en andlig katastrof och detta i dubbel mening. Occam är den första, som i den kristna medeltiden i ett genomarbetat filosofiskt system förkunnar en tankemetod, varmed tillvarons transcendenta enhet förnekas. Han riktar därmed ett angrepp mot själva grundvalen för allt kristet medeltida tänkande: tillvaron som en enhet, vars på samma gång transcendenta, allt omfattande och immanenta källa är Gud.

Men icke blott detta. Occam icke blott skiljer Gud från Hans verk, han splittrar också upp det skapade verket i individuella enheter utan inbördes samhörighet. Occam krossar därmed den kosmiska helhetsbilden, hans tänkande erbjuder en atomiserad värld, helt utlämnad åt den rationella analysen. Tillvaron blir ett sekulärt förhållande mellan ett tänkande subjekt och ett tänkt objekt. Innebörden i det som vi kallar en katastrof i dubbel mening är, att människan blir hänvisad till sina rationella förmögenheter, och att människan därmed endast kan känna världen men aldrig känna Gud. Gud kan endast bli föremål för en tro men utan något intellektuellt stöd. Occamismens tro är en tro utan visshet,

utan medvetande om den gudomliga verkligheten, och en tro, som står i principiell motsättning till det rationella vetandet.[1]

Occamismen bildar utgångspunkten för de följande århundradenas strävanden att såväl spekulativt som analytiskt vidga den profana sektorn, alltmer i öppen strid med troslivets försvarare. Troslivet är icke längre den givna grundvalen för allt jordiskt vetande, detta som Anselm av Canterbury ger uttryck åt i sin preggnanta formulering *credo ut intelligam,* jag tror för att jag skall kunna veta. Troslivet tenderar i stället i riktning mot ett »försanthållande» av den del av den metafysiska verkligheten, som utifrån det mänskliga grodperspektivet och med utnyttjande av det bräckliga instrument, som förnuftet, *ratio* utgör, ter sig som »rimliga», det vill säga icke i uppenbar strid med förnuftet.

Den stympning av det andliga livet, som inleds med occamismen och som genom århundradena i den västliga världen steg för steg banat väg för en sekularisering och ett försvagande av medvetenheten om den gudomliga verkligheten, innebär också en attack mot den religiösa traditionen. Varje religiöst trosliv äger ett naturligt stöd i traderad kunskap, visdom, kult, lag, ortodoxi. Profeter, heliga, visdomslärare, doktorer smider länk till länk i en traditionskedja. Den första länken i kedjan är en uppenbarelse, men det som följer och som bildar den långa traditionskedjan, är icke något, som kan ignoreras eller skjutas åt sidan.

Det är i traditionen och ur traditionen, som ortodoxin, den rätta läran, formas. Den uppenbarelse, som ligger till grunden för en religion, är ett möte mellan det himmelska och det jordiska, då »förlåten rämnar», då »Mayas slöja» skjuts åt sidan eller genomlyses av ett

starkt sken. Det är på denna uppenbarelse, som tron förs tillbaka, det är i uppenbarelsen, som tron får sin första »konkretion»: Ordet blev kött. Men den gudomliga uppenbarelsen, ehuru absolut och total som en stråle från den himmelska solen, säger icke »allt» i jordisk mening. Våra möjligheter att i den separativa tillvaro, som jordelivet är, omsluta den gudomliga verkligheten, är begränsade. Vår mänskliga strävan, såväl kroppsligt som mentalt, att föra kampen för tillvaron vidare, att uppfylla jorden och lägga den under oss, nödvändiggör fortsatta »konkretioner» av det ursprungliga budskapet. Det är här traditionens länkar smids, och det är här, som heliga, visdomslärare, doktorer träder in.

Traditionen är liksom en prisma, genom vilken solstrålarna bryts. Men traditionen är också en byggnad, som ger människorna en andlig boning, skydd och styrka. Men för att detta byggnadsverk skall kunna komma till stånd, krävs den mänskliga insikten om och erkännandet av auktoriteten.

En tradition kan byggas upp endast om vi erkänner, att människor finns, som är utrustade med Överlägsna andliga gåvor, insikter och kunskaper. Det är denna insikt om auktoritetens grundläggande betydelse i den enskilda människans trosliv och i den religiösa samfälldheten, som Augustinus ger uttryck åt – och därvid icke blott som en kyrkopolitisk »filosofi». Det är här som allt kätteri sätter in en av sina huvudstötar: auktoriteten bestrides, ingen behöver en vägledare, alla kan i den mänskliga jämlikhetens namn själva finna vägen fram till en hel och sann insikt – det vill säga det som subjektivt uppfattas som sant. »Den fria prövningen» framställs som ett erkännande av mänsklig frihet och värdiget, fri från förkvävande, förnedrande auktoritet, som det heter.

Frukterna av detta verk känner vi: värdesubjektivism å ena sidan, sekteristisk intolerans å den andra sidan.

Traditionen är ett tema med variationer, och variationernas rikedom är ett uttryck för all den skiftande andliga rikedom, som bryter fram, när den gudomliga solen träffar prisman. Denna rikedom är en direkt dementi på talet om den »förkvävande» auktoriteten. Ty denna varianta rikedom är samtidigt förbunden med »temat», med budskapet, uppenbarelsen, Ordet – och därmed är den innesluten i den auktoritativa ordningen. Det är i denna ordning, som ortodoxin utformas. Ortodoxin blir den intellektuella utkristalliseringen av den andliga rikedom, som den auktoritativt uppburna traditionen skänker. Ortodoxin är, säger Frithjof Schuon, i den gudomliga upplevelsen såväl medlet som vittnesbördet, »le canal et le critère de l'inspiration», den är garanti på det formella planet av den informella sanningen.[2]

Ortodoxin liksom den tradition och den auktoritet, varmed den till sitt väsen är förenad, binder människan till den gudomliga verkligheten. Ortodoxin, stödd på traditionen och auktoriteten, blir garanten för Sanningen, så som denna Sanning framträder i uppenbarelse, genom profeterna, i de heligas och de visas muntliga och skriftliga utsagor. Det är icke så, som den liberala teologin och den sekulariserade nutidsmänniskan förkunnar, att ortodoxi innebär stympning, förvanskning och förfalskning av sanningen, att människoanden i de ortodoxa fängelserna endast har att lyssna till kedjerasslet. Det är tvärtom så, att integreringen av Sanningen öppnar möjligheten för människorna att utifrån detta centrum utveckla sina egna, personligt-själsliga rikedomar.

Vad vi sålunda kan bevittna i en strikt ortodox ord-

ning, i en till synes stram och enligt västerländskt-liberala begrepp frihetsfientlig bokstavslära, är ofta en rikedom på andliga aspekter, en rikedom på strömningar och strävanden till andligt förverkligande. Den islamska sufismen är ett exempel, och under den kristna medeltiden lägger katolska kyrkan grunden till det flödande rika ordensväsendet. Konformism och andlig stagnation är en frukt, som växer på liberalismens och demokratismens och icke på ortodoxins träd.

I trons värld är ortodoxin integrerad. Ortodoxin, vilande på traditionens och auktoritetens grund, är garanten för att den Sanning, som är trons föremål, icke skall förvanskas utan bevaras i sin primordiala renhet, så långt det står i mänsklig förmåga. Men denna uppgift kan endast fullföljas under en förutsättning: att ortodoxin är genomlyst av Ordet. Bokstavsträldomen, den exoteriska förstelningen i ett yttre formschema är en fara, som ständigt uppenbarar sig i en religiös tradition, det vet vi alltför väl. Den fariseiska observansen av den yttre ritualen och regeln för oss ut i den andliga periferi, där »bokstaven dödar anden».

Det är ett tragiskt historiskt faktum, att så många religiösa »reformer» vänt sig mot fariseism och tom ritualism men icke för att återställa utan för att – låt vara med evangeliska motiveringar – söka återvinna andligheten på en lägre nivå. Och det är ett än mer tragiskt historiskt faktum, att de sekulariserande, materialistiska och ateistiska rörelserna i vår tid bjuder stenar i stället för bröd. Men vi måste samtidigt vara medvetna om, att den bitterhet, som gav upphov till dessa upprorsrörelser, sannerligen icke saknade grund: det hade till de andligt och materiellt egendomslösa massorna givits löften, som icke infriats.

Människans trosliv är, vi upprepar detta, en stor syntes. Den yttersta grunden till all tro är den visshet vi besitter genom vår odödliga själ om den gudomliga verkligheten. Det är i hjärtat, som vissheten har sin boning, och det är med »hjärtats öga», som vi kan öppna våra sinnen för denna verklighet. Tron är också en mobilisering av våra mentala resurser, utan vilka vi icke kan »översätta» den gudomliga verkligheten till jordiskt fattbara termer. »Förnuftets ljus» har fått tjäna som slagord i de rationalistiska och profanhumanistiska attackerna, men ett trosliv, som skulle leva i fejd med det mänskliga förnuftet, vore ett fullkomligt orimligt tillstånd. Lika orimligt vore, att en anslutning till troslivet skedde i strid med viljan, som gör det möjligt för oss att välja mellan det som är sant och det som är falskt. Men även om alla våra mänskliga förmögenheter totalmobiliserades, vore det förgäves, om vi icke hade det ständiga stödet av Guds nåd. Ty människan är ofullkomlig och endast Gud är fullkomlig.

Troslivet är sannerligen icke a priori någon klippa, på vilken människorna kan bygga sina andliga boningar och sitta där trygga i evärdliga tider. Att vara »fast i tron» är frukten av våra ansträngningar att få stöd och vinna skydd mot alla angrepp både inom människan själv och från yttervärlden. Ur den auktoritativt grundade traditionen utkristalliseras i form av en ortodoxi den gudomliga Sanningen, uppenbarad och förverkligad i mänskligt medvetande. Ortodoxin blir, om man så vill, en inkarnation, stödd av vilja och förnuft.

Ingenting kan vara falskare än att med utgångspunkt från occamismen splittra människans liv i två världar, trons och vetandets. Lika litet som den sinnesförvirrade kan bringas till tro, lika litet kan mänskligt vetande,

mänsklig visdom nås, om icke den cirkel, i vilken människan som rationell varelse rör sig, brytes. Det är i denna insikt, som Augustinus gör sitt betydelsefulla tillägg till frågan om tro och vetande: utan tro kan vi icke ha någon kunskap, *sed intelligens omnis etiam eredit*. Tron blir grunden, gudsfruktan blir vishetens begynnelse.

Tro är liv. Människan lever i tron i inre såväl som i yttre mening. I den ortodoxa formuleringen av rätt lära har hon ett mäktigt stöd: vad hon skall tro finns som en formulerad kodex. Men när människan skall söka gestalta sitt trosliv, möter hon också oundvikligen den dubbla aspekten lära–liv. Till livet som en frivillig anslutning till den rätta läran kommer dygden, som icke är ett rättesnöre, icke en objektivering av en Sanning utan en subjektiv efterliknelse, en strävan hän mot en ideal förebild. Ortodoxi och dygd blir liksom två grundpelare i det trosliv människan skall leva i en ofullkomlig värld. Det ena bär objektivitetens prägel, det andra subjektivitetens. Och allt trosliv har detta, subjektiva inslag, strävan till »en tro som försätter berg», till en hängivenhet, som utmynnar i det paradoxala *credo quia absurdum*.

Ty till slut syftar all tro till att lämna det bakom sig, som utgör »stöd» för ett församthållande. Tron syftar till att bli »ren», hängiven och förtröstansfull som barnet. Det är denna själens öppenhet, tveklös i sin anslutning till den gudomliga Verkligheten, som Jesus Kristus syftar på, när han säger: Saliga äro de som tror utan att hava sett.

[1] *Georges Lagarde*: La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age V, sid. 109–124, 183–184, 210–213, samt ibid. VI, sid. 20–30, 149.

[2] *Fithjof Schuon*: Perspectives spirituelles et faits humains, sid. 105.

Dygd och moral

Varje kris i den mänskliga tillvaron, vare sig den är religiös eller moralisk, social eller politisk, är innerst en rubbning av balansen mellan den enskilda människan och den skapade ordningen. När den enskilda människan strävar till en ökad rörelsefrihet, en emancipation av sitt *ego,* vänder hon sig därmed mot den skapade ordningen, och en attack, om än till synes aldrig så perifer, är därmed inledd mot den gudomliga allmakten.

När människan angriper den skapade ordningen, sker detta icke i första hand genom yttre handling, genom attacker mot miljö, mot institutioner, mot värdesystem. Den första rubbningen av jämvikten mellan människan och den skapade ordningen sker inom henne själv. Ty människan är icke blott en Guds avbild – »himmelriket är inom eder» – hon är också mikrokosmiskt en avbild av hela den skapade ordningen. Hon bär icke blott det gudomliga, hon bär även världen inom sig.

När därför människan skall fullgöra det gudomliga uppdraget att lägga världen under sig, har detta som utgångspunkt icke, som moralisterna och de profana »världsförbättrarna» tror, det yttre handlandet utan den inre hållningen, den inre medvetenheten, som är bestämd av den gudomliga Sanningen. Jämvikten i den skapade ordningen är garanterad icke i yttre regler och värdesystem, i moralisk och social aktivitet, jämvikten är garanterad i människans inre hållning, i hennes viss-

het om att hennes uppdrag på jorden är ett begränsat uppdrag under den Allsmäktige.

I den inre vissheten, i förtröstan på Guds nåd, i den viljemässiga strävan att hålla fast vid allt det, som omsluts i ordet tro, har vi en styrka att stiga ut i världen utan att förgås. Men även »tron som försätter berg» kan leda vilse. Uppriktig hängivenhet kan ägnas även en lära, som hotar att komma på avvägar, och ett trosliv kan förlora sin andliga friskhet genom att sentimentaliseras. Den som vill gestalta sitt trosliv, ställs inför den dubbla aspekten lära–liv. Därför måste människan bygga sitt jordeliv på två grundpelare. Den ena heter ortodoxin. Men denna ortodoxi måste, för att icke fariseismen, bokstavstron som dödar anden, skall taga överhand, vara genomlyst av den livgivande dygden. Dygden är den andra grundpelaren.

Dygden är ett möte mellan den gudomliga fullkomligheten och det mänskliga livet såsom ideal hållning. Det är människans möte med den ideala förebilden. Människan konfronteras med denna ideala förebild som ett »vara» och icke såsom ett moraliskt »böra». Dygden står sålunda »mellan» Gud och de moraliska buden. Som ideal förebild ger dygden människorna de moraliska värdetavlorna och handlingsmönstren och måste därför gå före moralen, vara dess förutsättning. Men dygden är aldrig och kan aldrig vara ett yttre handlings- eller normsystem. Dess liv är ett inre liv, en konfrontation icke med subjektivt formade »andliga mål» utan med den ideala förebilden såsom ett objektivt faktum. Dygden är i den meningen mötet med en ontologi, med det ideala Varat, och icke frukten av en subjektivt utformad målsträvan.

Detta möte är sannerligen icke ett passivt beskådan-

de av en hög förebild, liksom en meditativ försjunkelse inför en altartavla. Dygd är liv, det viljemässigt bestämda deltagandet i strävan hän mot den ideala förebilden. Liksom »Ordet blev kött», är också dygden en strävan att innesluta – i inre mening – hela människan. Dygden är, liksom tron, »syntetisk», den strävar till totalitet. Dygden är till skillnad från moralen icke formell och separativ, den är essentiell och unitiv. Den vill förena på ett andligt plan och icke, som moralen, särskilja på reglernas formella plan.

Detta är dygdens positiva uppgift. Men dygden har också en negativ funktion: att förinta egoismen, att i människans medvetande ständigt aktualisera vår intighet inför Guds absoluta allmakt. Ty egoismen är det separativas stora andliga energicentrum i varje människas inre.

När vi säger, att dygden är mötet mellan den gudomliga fullkomligheten och det mänskliga livet såsom ideal hållning, är detta den aspekt, som vetter mot evigheten och fullkomligheten. Den andra aspekten är den, som vetter mot det jordiska livet och gäller ofullkomligheten. Dygd är liv, och liv är även i andlig mening ett jordiskt liv. Det är därvid framför allt mötet med våra medmänniskor och den hållning vi intar vid detta möte. Det är här, som dygden har sin betydelse icke minst i det ständiga korrigerandet av vad som så lätt blir feltolkningar och förfalskningar, när vi skall »översätta» vår intighet inför den gudomliga Allmakten till vårt förhållande till våra medmänniskor.

Dygden innesluter sålunda den dubbla aspekten människan som sådan och människan som samhällsvarelse. Detta betyder ingen splittring i dygdebegreppet, det finns ingen operativ skillnad mellan de båda aspek-

terna, som om den ena aspekten skulle ange en energikälla och den andra de operativa utflödena av energin. Dygden är ett andligt, ett inre vara som icke »söker sitt» genom ett meriterande yttre handlande. Den är en strävan inåt mot det andliga centrum, en strävan till totalitet – men den är icke en strävan utåt.

Dygden har liksom trädet en rot och en stam, men ur stammen växer ett grenverk fram, och i detta grenverk mognar frukterna. Trädet är och förblir ett och detsamma, men grenverket och frukterna är allt det i trädet, som dygden är i den mellanmänskliga tillvaron. Om dygden såsom ett vara är som ett träd, som växer ut och förgrenar sig och ger frukt men samtidigt är oföränderligt samma träd, så är dygden också det gudomliga varat i människans vilja, och det är denna placering i viljan, som ger dygden dess verkande kraft. Människan kan liksom Jakob i sin dröm om stegen, vars övre ända räckte ända upp till himlen, nå sitt andliga mål och på samma gång ständigt nedstiga i den formella världen med dess ofullkomligheter.

Att kläda dygden i jordiska termer, att söka ge den i alla dess skiftande gestaltningar en beskrivning, det vore som att namnge och beskriva alla blad i trädens yviga grenverk. Dock kan vi ange det väsentliga i dygden, och det är dessa tre: ödmjukhet, barmhärtighet och uppriktighet. Främst av dessa tre är ödmjukheten. Vi måste alltid vara medvetna om vår intighet inför Gud, absolut och fullkomlig i sin allmakt. Denna medvetenhet har också en aspekt, som vetter ut mot världen, inneslutande vårt förhållande till medmänniskan Ty denna vår ofullkomlighet innesluter medvetenheten om ofullkomligheten hos vår medbroder. I varje kränkning, i varje konflikt finns det ödmjuka medvetandet om att

den jordiska kontroversen bottnar i en ofullkomlighet, i vilken vi alla är delaktiga.

Jaget är ett fragment, jaget kan aldrig skipa rättvisa, men jagets manifestationer mångdubblar de jordiska orättvisorna, konflikterna, förtrycken. Det är detta dilemma, som den sekulariserade människan söker undkomma genom att laborera med begreppet tolerans, den verklighetsfrämmande föreställningen om att tillvarons motsägelser skall kunna bringas till en försonlig samlevnad genom en total heterodoxi. I dygdens medvetande däremot ligger erkännandet av att det kontroversiella är en del av vår jordiska ofullkomlighet, att vi alla delar denna ofullkomlighet, att denna ofullkomlighet är oundviklig och att den endast kan motvägas i vårt inre av en ödmjukhet. Lika verklighetsfrämmande som det sekulariserade toleransbegreppet är, lika realistisk är den medvetenhet, som bär upp ödmjukheten.

Om ödmjukheten i förhållande till medmänniskan är en medvetenhet om det separativa i tillvaron, är barmhärtigheten såsom andlig hållning ett överskridande av den gräns, som skiljer »jag» från »du». Barmhärtighet är att sätta sig själv i nästans ställe, att bryta det hårda skal, som är egoismens eller egocentricitetens kännemärke. Den romantiska jagmanifestationens hänsynslösa »egotism», för att tala med Stendhal, mötes här av en hållning, som vill det motsatta: icke den hänsynslösa *ego*-manifestationen, en manifestation av det flyktigaste, det mest bristfälliga, det mest fragmentariska hos människan, utan en strävan inåt mot ett förverkligande, där medmänniskan icke framstår som ett kommunikationshinder utan som en medbroder.

Ödmjukheten och barmhärtigheten hör intimt samman. Den ena kan icke tänkas utan den andra, öd-

mjukhet leder till barmhärtighet och vice versa. Båda strävar till egoismens utplånande. De är liksom de två stammarna i det kristna korset, den vertikalt och den horisontalt förbindande. Uppriktigheten slutligen, den tredje av dygdens viktigaste uppenbarelseformer, är enkelt uttryckt kärleken till sanningen. Både ödmjukheten och barmhärtigheten är »subjektiva» i den meningen att de eftersträvar en hållning, som alltigenom bär det personligas kännemärke, och våra mentala resurser måste vi anlita även i våra dygdiga strävanden. Men dessa mentala organ kan, i sin vällovliga stödjande verksamhet, ge en accentuering åt icke minst det sentimentala, som berövar det dygdiga renheten, objektiviteten, den oskuldsfulla primordialiteten, och som i stället »engagerar» människan i just det, som dygden lämnar bakom sig, det världsliga.

Uppriktigheten vill här korrigera och objektivera det, som kan finnas av »subjektiva» risker i mänsklig dygdig strävan. Kärleken och hatet är passionella element, som i vårt liv har sin stora, oundvikliga och nödvändiga plats. Dygden kan icke förenas med dessa, dygdens oavhängighet bär alltigenom objektivitetens prägel. Det gäller att se sanningen och verkligheten som sådana, icke att göra ett ur jordisk synpunkt aldrig så förståeligt och väl motiverat emotionellt ställningstagande. Det är denna opartiskhet, som måste placeras i viljan för att möjliggöra en av passionella hänsyn obunden, uppriktig strävan. Därmed kan det korrigeras, som i ödmjukheten och barmhärtigheten kan riskera att bli subjektivt och godtyckligt, bli ett mål i sig, bli en självupptagenhet.

I dygden når människan den inre, primordiala jämvikten, i dygden kommer ett möte mellan Gud och världen till stånd i människans inre. Endast i dygden kan

människan träda ut i världen utan att fördärvas. Att vara dygdig är att »icke söka sitt», och det är denna frigjordhet från varje passionellt och egoistiskt element, som gör att denna mänskliga innerlighet samtidigt får en universell innebörd. Dygden är på en gång centrum och totalitet, framburen i människans gestalt. Den blir ett mikrokosmiskt förverkligande av Skaparens avsikt med Sitt verk som ett i kärlek skapat harmoniskt verk. Ty allt primordialt bär jämviktens prägel och därför syftar all dygd till den primordiala jämvikten som en ideal förebild.

Men den mänskliga jordiska existensen är en existens, som ständigt bryter jämvikten. Människan är ett mikrokosmiskt energicentrum med kropp och själ, med ett förnuft, som hon använder till att skydda sig mot naturkrafterna och för att taga dem i bruk till egen fördel, med en vilja, som sätter henne i stånd att välja och träffa avgöranden. Denna människa bryter ständigt den kosmiska balansen. Funnes ej människan på jorden, vore vår värld en enda harmonisk, vegetativ cykel, ett oavbrutet växande, blomstrande, vissnande.

Det är i denna vegetativa cykel, som människan griper in. Hon gör det i medvetenheten om sin rangställning i den skapade ordningen, hon gör det med sin intelligens, med sin vilja och med sina passioner. Hon bär odödligheten inom sig, hon har ett medvetande om vad som är gott och ont, hon har en fri vilja, varigenom hon kan välja mellan det onda och det goda. Men hon är samtidigt en del av den skapade världen, »dömd att vara en mikrokosmisk detalj i den kosmiska totaliteten och »dömd» att liksom allt annat skapat vara ofullkomlig. Hon etablerar sig i tillvaron som något av en erövrare, som skall »uppfylla jorden och lägga den under sig», men hon släpar samtidigt i sitt erövringståg sin

ofullkomlighet med sig. I denna sin belägenhet »mellan himmel och jord» blir människan bäraren och förkunnaren av den gudomliga sanningen, men hon blir samtidigt, just i sin rangställning den, som bryter den kosmiska jämvikten.

Människan är ett förnuftigt väsen och vet, att hon icke kan utlämna sig själv och sina medmänniskor till det anarkiska maktspel, som hon till skillnad från djuren är mäktig att spela. »Djungelns lag härskar runt omkring henne och det är ur denna anarki hon måste häva sig själv. Naturrättens teoretiker har i den meningen haft lika rätt i sitt hävdande av att människan strävar ut ur »naturtillståndet» som Aristoteles i sitt hävdande av att människan är en »samhällsvarelse». Men vad viktigare är: människan har en inre visshet och en högre uppgift. Det är en uppgift, för vilken detta jordelivet är en förberedelse- och en prövotid. Hon kan skilja mellan gott och ont och hon har en fri vilja. Därför blir hon sin egen lagstiftare.

Moralen, här fattad såväl i sin individualetiska som i sin socialetiska innebörd, är icke blott en normering av det mänskliga jordelivet i yttre mening, som ett medel att överleva, att samarbeta, att föra »erövringsverket» vidare. Moralen är först och främst ett »nedstigande» av Sanningen i motsägelsernas och ofullkomligheternas formella tillvaro. Moralen är dygdens definitiva, formella inträde i jordelivet. Moralen tillhör den formella världen och måste därför »materialiseras», själv ikläda sig de former, varav den skapade tillvaron består. Den inre mänskliga hållning, som dygden vill förverkliga, skall på det lägre planet, det moraliska planet omsättas i normer och regler, bli ett normsystem. Detta är moralens funktionella sida.

Men moralen är samtidigt en prolongation in i den formella världen av den andliga hållning, som har det gudomliga som källa och det mänskliga som bärare. Moralen vill hjälpa människan att i ofullkomligheten bevara medvetenhet om att hon samtidigt bär fullkomligheten inom sig och att det är genom denna fullkomlighet, som människan tjänar en högre makt och har en högre bestämmelse. Men moralen är själv ofullkomlig, den är fragmentarisk, separativ, motsägelsefull. Dess budskap blir därför ständigt ett ofullkomligt, fragmentariskt, motsägelsefullt budskap. Moralen är obönhörligt giltig men inom trånga gränser, dess räckvidd i tid och rum bär icke evighetens kännemärke. Det är därför, som moralen måste underställa sig dygden, från denna hämta sin kraft och sin giltighet. Dygden är oföränderlig, universell, absolut, höjd över tid och rum, kort och gott den har allt det, som moralen saknar och aldrig kommer att kunna förvärva.

Därmed är den hierarkiska ordningen angiven. Moralen är underställd dygden och dygden är det andliga förbindelseledet mellan himmel och jord. Går denna förbindelse förlorad, blir moralen och lagen en samling lämplighetsregler utan bjudande kraft. Edgången blir en tom besvärjelseform och domen ett uttryck för ett tillfälligt maktförhållande. Bevaras den hierarkiska förbindelsen mellan dygd och moral däremot, innebär detta emellertid icke blott att den jordiska ordningen bevarar sin yttersta legitimation och behåller sin bjudande kraft. Det innebär också, att människan i medvetenheten om sin intighet inför den allsmäktige Guden också bevarar medvetandet om sin plats i den kosmiska ordningen och därmed medvetandet om gränserna för sin maktutövning. Det är mot denna hierarkiska ord-

ning, som varje olydnad, varje uppror, varje strävan till mänsklig maktexpansion, varje sekularisering, kort och gott varje kätteri först riktar sig.

Varje kätteri är en strävan att rubba jämvikten till förmån för människan, en strävan till »emancipation», ökad rörelsefrihet. Därmed är en attack, om än aldrig så perifer, inledd mot den gudomliga Allmakten och den därur framsprungna hierarkiska ordningen. Men kätteriet – och vi använder här ordet i dess vidaste, icke i dess ortodoxt-exoteriska mening – riktar sig icke mot de moraliska värdetavlorna, tvärtom är varje kätteri vanligen laddat av moraliska lidelser. Kätteriet vänder sig heller icke mot den gudomliga allmakten, tvärtom vill ofta kättaren »förstärka» Guds makt genom att såsom till exempel Occam förklara allmakten vara en godtycklig viljeutövning, därmed uteslutande nödvändigheten. Nej, kätteriet riktar sina attacker icke mot Guds allmakt utan mot den ordning, på vilken den gudomliga makten vilar. Det är, för att tillgripa en parallell med den världsliga monarkin, icke konungen, som skall angripas, det är den tron, på vilken konungen sitter, som skall störtas.

Nej, det är varken Gud eller moralen, som i första hand är föremål för kätteriets attacker. Det är dygden. Att förinta dygden, det är det första målet. Ty därmed har förbindelsen mellan det gudomliga och det jordiska, förenat i människans inre såsom en idealt eftersträvad hållning, avbrutits. Den hierarkiska byggnad, som är den härskartron, på vilken den himmelska Konungen sitter, kan icke upprätthållas, den stege, som Jakob ser i sin dröm och på vilken Guds änglar stiger upp och ned, finns icke längre. Moralen öppnar för kättaren ett operationsfält av helt nytt slag.

Ödmjukheten, den yppersta av alla dygder, blir förvandlad till en uteslutande moralisk kategori, främst en strävan till självförödmjukande, vilket är något helt annat. Ödmjukhet är en dygdig hållning, som innesluter en värdighet och självtillit, ja stolthet över undfångna andliga gåvor. Ett tacksamt erkännande av dessa gåvor är vi skyldiga att visa vår Skapare. Självförödmjukelse är ett uteslutande och förnekande av denna värdighet och stolthet och därmed också av tacksamhet för dessa gåvor.

Att vara ödmjuk är vidare att vara »fattig i anden», vilket är all fattigdoms djupaste innebörd. Den kätterska moralen förvandlar fattigdomen till en materiell manifestation. Fattigdomen skall i första hand vara »sinnlig» och därmed berövas sin rätta andliga innebörd. Fattigdomen blir ett socialetiskt rättesnöre, som skall iakttagas med den yttre, sociala normens ovillkorliga hänsynslöshet. Därmed kan fattigdomen förflyttas från det andliga planet ned till ett sekulärt plan, där det kan göras till föremål för mänsklig kontroll och dirigering. Kätteriet vill icke begränsa sig till att samla människor, för vilka den materiella fattigdomen är den naturliga och rätta livsformen. Fattigdomen skall icke gälla anden utan penningpungen. Den materiella fattigdomen skall bli en allmänmänsklig livsform.

Det finns ett gemensamt drag i allt kätteri: en strävan till innerlighet, en strävan att vända »världen» ryggen och söka rädda andliga värden, som hotar att gå förlorade. Man vill – och det anger ju själva ordet kättare – rena det andliga livet från världens slagg. Denna innerlighet är emellertid väsensskild från den dygdiga hållningen. Det är icke dygdens utan moralens väg, som kättaren skall vandra: innerligheten skall icke förverk-

ligas genom det utplånande av jaget, som är dygdens uppgift, det är tvärtom i det egna jaget, som kätteriets andliga förverkligande skall ske. Denna innerlighet blir en moralisk strävan och därför en strävan helt förlagd till den sinnliga tillvaron. Kätteriet förverkligar sålunda sin innerlighet just i den värld, som den vill vända sig bort ifrån, den blir en rationalistisk och sentimental individualism, en narcissism i religiös dräkt. Det är ett förlitande till de egna mentala resurserna, och därmed ett förläggande av den religiösa upplevelsen till den rationellt-sentimentala, begränsade jagsfären.

Det är på den vägen dygden skall förintas och därmed får kättaren »fria händer». Med dygdens förintande blir kättaren oförmögen att fatta tre centrala ting i den religiösa upplevelsen: det kosmiska, det hierarkiska och det symboliska, att människan är en liten beståndsdel i kosmos, denna »spegel», i vilken hon ständigt skådar Guds anlete», att vidare detta kosmos är en ordning, hierarkiskt uppbyggd och därmed avspeglande den celesta hierarkin, samt att slutligen det »språk», varmed Gud dagligen står i förbindelse med Sitt skapade verk, är symbolen, vare sig denna framträder i den rena naturen eller i det kyrkligt-sakrala livet.

Ödmjukheten blir en självförödmjukelse, den andliga fattigdomen blir en jordiskt egalitär aspekt på människans förhållande till de materiella tillgångarna, barmhärtigheten förvandlas till en fråga om yttre gärningar och sanningsenligheten blir en individuell, subjektiv, mental upplevelse. Hela den skapade ordningen och allt vad denna uppenbarar och förmedlar av den gudomliga allmakten, förklaras vara »utanverk». Den yttre naturen uppfattas som världslighet och väsentligen som ett exploateringsobjekt. Sakral och kyrklig ordning och

hierarki betraktas som ett förmätet uppställande av förmyndare mellan Gud och människan. Guds kosmiska barmhärtighet ersättes av människans ensliga pilgrimsfärd hän mot den strikt individuella frälsningen. Den sakrala symboliken får i det demokratiska församlingslivet med dess folkvalda förtroendemän och predikanter träda tillbaka för rationalistisk bokstavstro och ett förkunnande av att alla skall vara kapabla att tolka de heliga skrifterna.

Kätteriets utgångspunkt och dess ursprungliga strävan är att »rena» och »återställa» – och vi vill återigen erinra om att vi använder ordet kätteri i dess vidaste mening. Dess tragiska misstag ligger däri, att det i verkligheten är till världsligheten, som portarna öppnas. Individen reser under religiös förklädnad anspråk på ökat utrymme för sig och sitt. Detta banar väg för den kommande sekulariseringen. Allt mindre förmögen att intuitivt fatta symbolspråkets värld blir individen nödsakad att alltmer lita till sina rationella och sentimentala resurser. I denna andligt krympande värld måste han falla tillbaka på en bokstavsträldom, som förvandlar Ordet till ett objekt för rationella tolkningar. Kätteriet har icke »renat» och »återställt» något, i stället har det fört ned det andliga livet på en lägre nivå.

Det skulle kunna förefalla som en motsägelse, att de kätterska strävandena på en gång syftar till en innerlighet och till en extrovertering. I verkligheten är det så, att moralen i sin »frigörelse»-kamp mot dygden placerar det religiösa livet i den sinnliga världen, och att vi här möter denna andlighet i de två sinnliga uppenbarelseformerna, i människans inre mentala liv och i hennes yttre handlingsliv. Dygden vill förinta jaget, förverkliga det mänskliga på ett högre plan. Moralen

vill, skild från dygden, förverkliga sig som en jagiskhet i såväl inre som yttre mening. I dygden är det Guds odödliga väsen i människan, som träder i förbindelse med sin källa, med sin gudomliga urbild. I moralen är det den sinnliga världen, som i det mänskliga jaget manifesterar sig i såväl inre som yttre mening. Dygd är andligt förverkligande, moral är sinnligt-normativ manifestation både som »innerlighet» och som utåtriktat handlingsliv.

För den dygdige är allt jordiskt ett tjänande. Även härskaren är en tjänare och detta i dubbel mening: han tjänar den högre makt, som givit honom ett uppdrag, och han tjänar de människor och den sak, över vilka han har en makt – vilket i dygdemässiga termer uttryckt intet annat är än ett förvaltarskap. I den sekulariserande moralens värld får det ödmjuka tjänandet ett helt annat innehåll: det är icke längre ett tjänande utan en servilitet Den servile tjänar icke därför att det är tjänandet han innerst inne vill. Han tjänar därför att tjänarställningen och tjänandet som ett yttre – men icke som ett inre – handlingsmönster ger honom ett moraliskt övertag: »se på mig, jag förödmjukar mig och därför är jag rättfärdig.» Genom detta moraliska övertag banar den servile vägen till det, som han innerst inne eftersträvar, makt.

Makten erövras genom en omväg, genom en underminering av det fundament, varpå varje ödmjukhet vilar, den andliga beredskapen till ett tjänande. Makt erövras genom att det moraliska innehållet i tjänandet förvandlas till att bli det, som i dygdens värld är den mest fördärvbringande av alla synder: det andliga högmodet.

Därmed får rättfärdigheten en ny innebörd, liksom

ödmjukheten, barmhärtigheten och uppriktigheten. »Söken först efter Guds rike och Hans rättfärdighet» sätter obevekligen det dygdiga förverkligandet främst, men i den sekulariserande moralens namn förkunnas med ökad skärpa, allteftersom sekulariseringen fortskrider, att rättfärdigheten är en jordisk angelägenhet med mer eller mindre tydligt framhävda egalitära inslag. Den sentimentala självömkan förenar sig med det egalitära ressentimentet, och frukten av denna förening presenteras som broderskärlek. På samma sätt förvandlas barmhärtigheten till en outtröttlig social kamp för de »små» och mot de »mäktiga».

Serviliteten blir till en upphöjelse i självkärlekens tecken. Herraväldet skall icke komma ovanifrån – därför skall dygden förintas – utan det skall komma underifrån, från de svaga och de ömkansvärda, som kan revanschera sig endast på en väg: genom att förkunna, att endast det herravälde, som kommer underifrån, är rättfärdigt. Denna rättfärdighet är icke en »fattigdom i anden , ty en sådan kan icke observeras, registreras, kontrolleras, behärskas underifrån. Rättfärdigheten måste därför förvandlas till en manifestation, en moral, vars regler ytterst vilar på den jordiska legitimiteten, de jordiska lagstiftarnas vilja, och vars utövning står under de jordiska härskarnas kontroll.

Guds skapelse är ett verk i skönhet och kärlek, och därför att skönheten och kärleken är allomfattande är också verket en enhet, ett harmoniskt helt. Det är denna kosmiska helhet och kosmiska balans, som människan, själv en mikrokosmisk del av helheten, måste erkänna. Genom den enastående ställning människan har i det skapade verket och genom de resurser, varmed hon är utrustad, bryter hon ständigt denna jämvikt. Men hon

har samtidigt möjligheten att återställa jämvikten i sitt inre, och denna möjlighet har hon genom dygden. Låt vara, att det är ett begränsat, fragmentariskt återställande, att dess verkningar i de kosmiska sammanhangen ger föga av i varje fall synliga resultat. Men det är ett återförande till den egna jämvikten, som människan, en mikrokosmisk avbild av den skapade helheten, är skyldig sin Upphovsman att efter måttet av sin förmåga eftersträva. Den spegelbild av den gudomliga Källan, som totaliteten av allt skapat utgör, kan deformeras och krossas, men den spegelbild, som varje människa bär i sitt inre, kan trots detta bevaras, och det är i dygden detta kan ske.

Friheten och nödvändigheten

Verkligheten har för oss människor en tredubbel innebörd. Vi lever i ett jordiskt tillstånd av mikrokosmisk ändlöshet, men detta jordiska tillstånd är samtidigt inneslutet i det skapade verket som helhet, som makrokosmisk totalitet, och över allt står såsom en metakosmisk Princip den gudomliga Allmakten, alltings källa. Finns denna insikt levande i människans hjärta, har grunden lagts till den mänskliga visdomen. Verkligheten är för oss uppenbarad som en hierarki och den uppenbarar sig för oss på tre plan: i vårt hjärtas upplysthet av strålen från den gudomliga solen, i vår dagliga upplevelse av den skapade ordningen, framträdande i symbolisk form inför våra Ögon, då naturen fortskrider i sin rofyllda vegetativa växt och solen varje morgon stiger upp vid horisonten, samt slutligen i vårt medvetande om vår egen ofullkomlighet inför Guds allmakt.

Sluter vi våra ögon för detta, bringas den mänskliga visdomen att upphöra. Vi går därmed förlustiga den verkliga kunskapen om oss själva, om vår ställning i den skapade hierarkin, om våra möjligheter och om våra begränsningar. Den stora förvillelsen tager sin början, och denna början är alltid en egocentricitet. Det är egoismens språk, som ormen talar till Eva i lustgården, och det är egoismens signatur, som syndafallet bär. Den stora frestelsen är denna »att I bliven såsom Gud», löftet om en »frigörelse» från Skaparen, en autonomi, ett förvärvande av en kunskap, likvärdig Guds.

Intill detta går människan i Edens lustgård med anletet vänt mot skyn, mottagande det gudomliga solflödet. Med syndafallet kommer en medvetenhet in, en jagiskhetens medvetenhet (»eftersom jag är naken», säger Adam när han döljer sig för Gud), och däri ingår medvetenheten om det skapade verkets ofullkomlighet, om tillvarons antinomier, om det goda och det onda. När Adam och Eva ätit av kunskapens träd, skall de »förstå vad gott och ont är», då skall de taga steget ut i jagiskhetens separativa värld. Det är också vad som sker. De drivs ut ur paradiset, de lämnar bakom sig den primordiala oskuldsfullheten, som präglar Guds skapade verk och som ständigt träder oss till mötes i den orörda naturen, i det nyfödda barnet.

Den stora förvillelsen, syndafallet, är egoismen, strävan att avskilja mitt liv från Guds, att förneka min totala intighet inför den Allsmäktige. Jag kan göra avsteg, begå misstag, men detta kan korrigeras. Först när den egocentriska hållningen blir varaktig, när egoismen är mer än stundens glömska av min plats i den skapade ordningen, först då är mitt liv på väg att avskiljas från Guds. »Hjärtats hårdhet» är ett uttryck, som symboliserar denna process, och i denna process intar den profana frihetsidén en betydelsefull plats. Ty den sekulära friheten är ett begrepp, som skulle förlora varje mening, om det icke vore förbundet med egoismen. Friheten i sekulär mening är en manifestation av jagiskheten, vare sig denna jagiskhet är den puritanska individualismen eller den hegelskt-marxistiska friheten som en historiskt-kollektiv kategori. Mot denna frihet ställer den sekulära frihetens apostlar varje form av bundenhet, underkastelse, avstående av individuell rörelsefrihet. Bundenheten till en auktoritet, till en norm, till en ortodoxi är, förklaras

det, liktydigt med ofrihet. Det är i denna begreppsvärld, som det sekulära frihetsbegreppet rör sig.

Den sekulära friheten är egoismens manifestationsform par preference. Frihetsbegreppet är därmed ett kontrastbegrepp, invecklat i en olöslig motsägelse: friheten pockar på en ovillkorlig giltighet å den ena sidan och den erkänner å den andra sidan, att den skapade ordningen inrymmer dess motsats. Ty det sekulära frihetsbegreppet är placerat i egoismen och är därmed ingenting annat än en avsöndring från den skapade världen, en egocentrisk illusion om att blott människan gör sig tillräckligt stark, skall hon kunna forcera alla vägspärrar.

Friheten blir då en form i formernas värld, en form av manifestation. Friheten har ingen egen inre innebörd – dess innebörd är egoismen. Friheten blir en extrovertering, en kamp mot vägspärrarna liksom Don Quijotes kamp mot väderkvarnarna. Den sekulära friheten är icke en andlighet utan en aktivitet, ja, en animalitet. Ty det ligger nära till hands för människan att förväxla sina kroppsliga och mentala möjligheter med det som hon inbillar sig vara friheten. Kroppslig vitalitet och expansionslusta, ett rationellt tillvaratagande av sinnesförmögenheterna, tekniska och vetenskapliga framsteg frestar till föreställningen om att människan är bärare av ändlös frihet och att denna skall, i framstegets namn, ständigt utökas. Hon skall, tror hon, kunna bära sig själv fram till en fullkomning – något som skildrats icke minst i den socialistiskt-utopiska litteraturen – där hon förvandlar sig till en fulländning av kroppslig styrka och skönhet och av andlig vitalitet och begåvning.

Friheten såsom animalisk manifestation, en våldsam jaghävdelse, är icke den enda vägen ut ur dilemmat. Människan kan också söka friheten genom flykt, ge-

nom att söka placera sig utanför de formella gränsernas värld, ett försök till en eskapism, som mera försiggår i inbillningens än i verklighetens värld. Människan kan ställa sig vid en pol, bokstavligt eller bildligt, där alla väderstreck är upphävda och inga kompassriktningar finns. Hon kan göra sig till en ensling, som bokstavligt eller bildligt söker leva »utanför» den mänskliga tillvaron, undvikande varje kontroversiell situation. Hon kan vända alla medmänniskor ryggen och förkunna sin egen fullständiga autonomi. Hon kan förflytta sig ut i en rymd, där tyngdlagen är upphävd och icke ens luftens motstånd längre möter henne. Men möter hon då sin frihet? Möter hon icke i stället sin egen animalitet? Ty skulle människan placera sig själv – eller inbilla sig att kunna placera sig själv – i ett sådant autistiskt tillstånd, skulle hennes »frihet» icke vara annat än en instängdhet i den egna jagiskheten.

Inför vem är hon då ansvarig? Inför sig själv, svarar hon. Detta betyder: inför sin sinnliga ursprunglighet som skapad varelse, inför sin egen animalitet. I denna animalitet finns ju ingen norm, ingen lag. Ansvar förutsätter en åklagarakt, en process och en dom, och detta i sin tur förutsätter en lag, på vilken anklagelsen skall grundas, processen föras och domen avkunnas. Talet om ett självansvar blir då en illusion, en lek med ord. I sin egen animalitet finner människan intet stöd för ett ansvar. Hon befinner sig i samma situation som rovdjuret. Lejonet dödar, söndersliter och äter upp sitt rov, och ingen anklagar lejonet för detta.

Återstår en sista utväg: människan förkunnar sig vara fri icke som individ utan som medborgare. Här är Rousseau den främste vägvisaren och mytbildaren. Alla individer, födda fria, överlämnar frivilligt genom

ett fördrag sin suveränitet till – alla. Därmed förklaras uppstå en suveränitet, en mänsklig frihet, som icke är summan av de fördragsslutande individernas frihet och vilja, utan en högre »vilja», en mytisk »folkvilja», som Rousseau kallar »la volonté générale», allmänviljan. Vem uttolkar denna vilja, vem avgör vad som är sann och vad som är falsk »folkvilja»? Folket självt i fria val? Rousseau säger uttryckligen, att allmänviljan ej får förväxlas med en åsiktsmajoritet, även om denna skulle växa ut till enstämmighet, »volonté de tous». Nej, de sista två seklernas utveckling har själv givit svaret. Rousseaus efterföljare har manifesterat »allmänviljan» i den enda möjliga formen: i diktaturen. Ty den sekulära medborgerlighet, som lyfter den enskilde upp ur hans animalitet, upp ur hans egoism, är ingenting annat än en dröm, ett skuggspel. Att genomföra detta spel är möjligt endast genom den politiska terrorn.

Den sekulära frihetsidén söker alltid skapa utrymme åt sig för att kunna hävda sig som ovillkorlig, som absolut. Bland annat sker det genom att friheten förklaras ha en dubbel, en polärt dubbel innebörd: frihet »från» och frihet »till». »Fri kallar du dig? Din härskande tanke vill jag höra och icke det att du sluppit undan ett ok», låter Nietzsche Zarathustra säga. Men vad är då en härskande tanke annat än drömmen om ett herravälde, som, även om människan försatte sig i ett lufttomt rum, icke skulle bli annat än ett möte med den egna animaliteten och därmed slaveriet under denna animalitet. Vad är frihet »från» annat än en serie förnekelser, ty över sig har människan hela det skapade verket och över detta verk har hon sin Skapare. Under sig har hon en materievärld, till vilken hon är bunden till händer och fötter.

Friheten finns endast i det absoluta, och det absoluta finns endast hos Gud. Det är i det gudomliga, som friheten får sitt förverkligande som absolut frånvaro av varje bestämning, av varje gräns, av varje egenskap. I den meningen är friheten ett »från», höjt över varje »verk», varje form, därför att frihetens bärare, Gud, står över Sin skapelse. Liksom Gud är alltings källa, alltings upphov och alltings härskare och därför det Absoluta, finns friheten i denna källa som absolut idé, som en »förebild» för de föreställningar vi på det jordiska planet söker göra oss av friheten.

Friheten är innesluten i Guds allmakt, men allmakten har icke friheten som den enda »manifestationen». När Occam »absolutifierar» Guds frihet på så sätt, att han förlägger den gudomliga allmakten väsentligen till den gudomliga viljan och dess fria utövande, tror Occam, att han ger en tyngd åt Guds allmakt, som denna icke tidigare besuttit. I verkligheten är occamismens exklusiva tolkning av Guds vilja och dess fria utövande en begränsning av Guds allmakt. Skulle Gud väsentligen endast utöva sin allmakt i form av ett viljande, skulle det innebära – och detta är också helt konsekvent Occams tolkning – en godtycklighet: Gud kan i varje ögonblick kullkasta Sin egen skapelse, förvandla gott till ont, sanning till lögn. Det skulle då för oss människor icke återstå annat än att söka här nere på jorden själva skapa en ordning, icke efter Guds vilja och bud de kan ju när som helst kullkastas – utan i överensstämmelse med det mänskliga förnuftet. Detta är också den konsekvens, som Occam drar, han blir förkunnaren av en rent sekulär ordning, där människan med stöd endast av sin egen mentala utrustning skall härska.

Den gudomliga allmakten är icke endast frihet. Vore

det så, skulle de konsekvenser occamismen leder till, vara oundvikliga, och det skulle innebära en katastrofal begränsning just av Guds allmakt. Friheten är en »pol» i Guds herravälde, den andra är nödvändigheten. Sett från vår jordiska, formella, separativa värld är det nödvändiga något som måste utesluta friheten och vice versa. Det nödvändiga, som vi möter i vår tillvaro, är ju alltid det, som sätter en gräns för friheten, och ett frihetsutövande förutsätter ju frånvaro av allt tvingande nödvändigt. Detta är den spegelvända bilden, som det skapade verket erbjuder av det gudomliga, det relativas spegelvända förhållande till det absoluta. Friheten är, hos Gud, icke en princip, som står i motsättning till nödvändigheten, det är här icke fråga om två källor, från vilka floder flyter i motsatta riktningar. Friheten består i den totala frånvaron av varje bundenhet, varje bestämning, varje uppgift, varje förpliktelse. Friheten är, därför att den »är» Gud själv, alltings begynnelse. Det finns ingenting »före» och »över» Gud. Friheten är hos Gud alltings möjlighet. Intet är för Gud omöjligt, och därför är Gud frihet.

Vad är då nödvändigheten? Vi säger att Gud är, Gud finns till. Men Gud är icke såsom manifestation. Då skulle han vara skapad, alltså i sin tur förutsätta en skapare och en skapelseakt, varur Han skulle vara framsprungen, vilket är orimligt. Gud är, för att uttrycka det så, Över-Vara, den över all existens skapande, styrande, dömande, förlåtande och frälsande kraften. Men detta i existentiell mening »icke-varande» är ju bejakat som en verklighet, en över-verklighet. I denna bejakelse ligger det positiva ställningstagandet, det ontologiska erkännandet. Gud kan icke icke-vara. Gud är. Detta ontologiska förhållande, bekräftat för Moses vid den

brinnande busken (»Jag är den jag är», 2 Mos. 3:14), är en dubbel bekräftelse. Det är bekräftelsen på Guds absoluta frihet, därför att här icke föreligger någon determination, då ju Gud är »Sig Själv», och det är en bekräftelse på nödvändigheten som princip, därför att Gud med detta sitt ontologiska »Jag är» framträder som manifestation. Denna manifestation är en nödvändighet, därför att om icke Gud manifesterade Sig, vore Han icke till – och Gud kan icke icke-vara.

Gud »är» icke manifestationen – då skulle Gud i sin tur vara ett skapat väsen – men »Gud är» genom det ontologiska faktum, att det finns en Gud. Gud kan icke »låta bli» att manifestera Sig. Därför är Gud icke blott frihet, Han är också nödvändighet. Liksom friheten har också nödvändigheten Gud som källa, de båda vilar principiellt i den gudomliga allmakten.

I begynnelsen var Ordet och i begynnelsen skapade Gud himmel och jord. Detta står icke i motsättning till Vedantas ord: »Maya är utan begynnelse.» Gud skapar ständigt och därför är manifestation beständig. Guds budskap till Moses lyder: »Jag är den jag är», men det är icke Gud, som säger »I begynnelsen». Det är vi människor, som säger detta, ty först med det skapade verket blir tid och rum till, först då uppkommer för medvetandet detta »I begynnelsen». Gud däremot står över tid och rum. Mellan Bibelns skildring och Vedantas ord finns därför ingen motsägelse: de är blott två aspekter, två sätt att uttrycka en sanning och exemplifierar blott, att Sanningen är en men våra möjligheter att uttrycka denna Sanning är mångfaldiga.

Guds skapelse är etablerandet av en ordning, icke av ett kaos. Verket är icke tillkommet genom en slump och det finns heller icke till som en ändlös rad slumparta-

de möten mellan det skapade verkets olika delar. Men när vi människor söker fatta innebörden i det förhållandet, att Guds skapade verk är en ordning, tillhör det vår mänskliga svaghet att gärna förbinda detta med en determinerad lagbundenhet. Vi vill från vårt »grodperspektiv» förbinda det skapade verkets funktionella totalitet med en matematisk determinism, med en »exakt» ordning, med en orubblig lagbundenhet. Det är detta, som den grekiska rationalismen hamnar i, då den hävdar, att *kosmos* alltid funnits och därför funnits »före gudarna». Det är denna determinism, som vi möter i 1700-talets rationalistiska spekulation och i det följande seklet i den hegelskt-marxistiska läran om Historiens dialektiska »självförverkligande». Människan fjättras vid en lagbundenhet, där hennes tänkande och agerande är ett illusoriskt »deltagande» i en utvecklingsprocess. Hon reduceras till en detalj i en universell mekanisk process, i vilken hon ingår som en på varje personlig frihet blottad del och samtidigt som en totalt ansvarslös varelse.

Guds skapade verk är en ordning, men icke en naturmekanisk determinism. Den ordning, som bär upp Guds skapade verk, kan betraktas utifrån två huvudaspekter. Ordningen är i rumslig mening en jämvikt, i tidslig mening en cyklisk process. Ordningen är icke fotad på det, som antik materialistisk rationalism lärde, en naturens grundenhet, en odelbar och oförstörbar »grundsten» i byggnadsverket, atomen. Ty »nedåt» finns i det skapade verket ingen grund att stå på, och det ligger också något av en förtvivlans intuitiva visshet om detta i Arkimedes rop: giv mig en fast punkt, och jag skall sätta jorden i rörelse.

Materien är i sin delbarhet ändlös. Men vad som finns

och vad som gör det skapade verket till en ordning, är jämvikten. Mot den harmoniska totaliteten svarar jämviktsspel i det skapade verkets alla delar, och det är denna jämvikt, som människan i sitt jordiska erövringståg ständigt attackerar och hotar att rubba. Hon kan icke rubba stjärnornas gång, men hon kan förvandla bördiga trakter till steril öken, hon kan på socialmedicinsk väg åstadkomma så kallade befolkningsexplosioner, som i sin tur utlöser våldsamma kriser av försörjningsmässig, politisk och raslig karaktär. Det är dessa skakande jämviktsrubbningar, som ger oss anledning erinra om den vedantinska läran om att vi nu befinner oss i *kali-yuga*, den mörka tidsåldern.

I rumslig mening är alltså det skapade verket en jämvikt. I tidslig mening är det en cyklisk process. Liksom musiken i sitt rytmiska fortskridande är på samma gång jämvikt och rörelse, är Guds skapade ordning på samma gång en harmoni och en rörelse. Det är säkert icke en tillfällighet, att Platon förbinder det högsta stadiet av det skapade verket med musik!

Ordet såsom Guds skapande kraft eller förmåga träder fram med sitt verk, och liksom det mänskliga ordet formar sig till meningar och fraser, formas det gudomliga Ordets skapande till cykliska perioder. »I begynnelsen var Ordet» är ett uttryck för det eviga skapandet, men det kan också separativt fattas som begynnelsen i varje cyklisk process, som liksom den musikaliska frasen har en inledningston eller ett inledningsackord och som avslutas, för att använda en musikterm, med ett slutfall.

Detta cykliska är det eviga återvändandet till Källan, ty skulle så icke ske, vore ju den gudomliga Allmakten en illusion: Gud skulle skapa, men Hans verk skulle en-

dast ha sin Skapare som en utgångspunkt för att sedan följa sina egna vägar, skapa sig sin egen »utveckling». Den cykliska processen är därför en del av Skapelsen som nödvändighet, den är en bekräftelse på Allmakten: allt skapat återvänder till och uppgår i sin källa. Den cykliska processen som ett återvändande har också sin bekräftelse i Domens dag, den rannsakan och dom över det skapade verket, som har en såväl kosmisk som mikrokosmisk innebörd: det är icke blott den enskilda människan utan hela det skapade verket, som får sin dom, Men detta återvändande är också en dom över tiden själv. Tiden skall förgås och den cykliska processens avslutning är ett »här» och ett »nu», om man så vill, ett ögonblick i en geometrisk punkt, ett utslocknande i det centrum, som är Gud själv.[1]

De båda aspekterna på Guds ordning, den rumsliga såsom jämvikt och den tidsliga såsom cyklisk process, står icke i strid med varandra. Det är tvärtom två samhöriga, komplementära sidor av ordningen själv, de framspringer ur skapelsen och de återvänder till källan. Jämvikt och rörelse präglar den himmelska fenomenvärlden, och jämvikt och rörelse präglar allt organiskt liv på jorden. Men därmed är endast den makrokosmiska ram angiven, inom vilken människan rör sig. Vilken är då människans ställning i denna ordning, och vari består den frihet, som kommer människan till del såsom ett utflöde från den gudomliga friheten?

Människan slavar icke under en determinism, men i den formernas relativa och separativa värld, vari människan lever, härskar sannerligen icke någon frihetsgudinna, som öppnar några elyseiska fält för ett fritt och ohämmat mänskligt liv. Det är mellan dessa extremer, uttryck för spekulativa mänskliga förvillelser, som san-

ningen är att söka. Den skapade ordningen är icke att betrakta som ett maskineri, i detalj tecknat, beskrivet, kontrollerat. Detta skulle vara liktydigt med den determinism, i vilken allt skapat lever i ett viljelöst slaveri. Detta skulle också, vilket är mycket betydelsefullare, innebära en inskränkning av den gudomliga Allmakten. En motsvarande inskränkning av den gudomliga Allmakten skulle det innebära, om tillvaron endast vore ett slumpens blinda kaos.

Ordningen innesluter icke blott frihet och nödvändighet, jämvikt och rörelse. Ordningen innesluter även möjligheten. Möjligheten är ytterst den Allsmäktiges absoluta Möjlighet, som utesluter varje tolkning av tillvaron antingen som en blind och själlös determinism eller som ett tillfälligheternas spel. Vissa intellektuellt svaga tänkare, som utgår från dogmen att Gud gör vad Honom lyster, har förklarat, säger den arabiske tänkaren Ibn Arabi, att den absoluta nödvändigheten existerar endast såsom Guds »existens» och därför har de gått så långt att de förnekat möjligheten som sådan. Men den vise, fortsätter Ibn Arabi, erkänner möjligheten och han upphöjer den till rangen av en ontologi, och därmed erkänner han också, att denna möjlighet har en högre, principiell källa.[2]

Den cykliska processen vore ett mekaniskt fullföljande av en biologisk nödvändighet, om icke det möjliga funnes i människans liv. Ja, redan i den ändlösa variationen i skapelsen ligger en antydan om den principiella möjlighet, som finns i det gudomliga verket självt. Det finns icke två blommor eller två träd av samma art, som är varandra absolut lika – för att icke tala om människosläktet, där icke ens enäggstvillingarna uppvisar en fullständig överensstämmelse. Det skapade

verket innesluter i sig en ändlös variation av cykliska möjligheter. Allt är bundet till det cykliska förloppet. Blomman växer upp, blomstrar, vissnar och försvinner, och den zoologiska världen visar upp samma på en gång cykliskt regelbundna och varianta förlopp. Varje människa har inom skapelsens ram också hon ett cykliskt förlopp. Men till detta knyts det mänskligt möjliga. Det möjliga står i den cykliska processen som garanten mellan determinismen och friheten, förhindrande att det skapade verket skulle kunna vara antingen en blind naturmekanism eller en anarkisk och därmed lika blind frihet.

Det möjliga är inneslutet i ordningen, det ingår potentiellt i de cykliska förloppen. Det möjliga är framsprunget ur den Allsmäktiges absoluta, principiella Möjlighet. Vi erinrar oss det gamla ordet »För Gud är allt möjligt». I den meningen är det möjliga också en nödvändighet, ty Gud som ontologiskt faktum, som Vara, är så att säga utgångspunkten för alla möjligheter, och detta är samtidigt ett uttryck för Varats absoluta nödvändighet.

Den sekulära filosofin och de sekulära ideologiska systemen begår oupphörligt det misstaget, att de söker placera det gudomliga, det absoluta i världen, i varje fall som en möjlighet, som en ideal målsättning. De sociala och politiska »frälsnings»-systemen arbetar med begrepp och idéer, som om allt vore möjligt för människan men icke för Gud, som om människan vore i besittning av frihetskrafter, varigenom det möjliga skulle kunna bli verklighet. Bärarna av dessa sekulära föreställningar är blinda för att den jordiska ordningen är en spegelvändning av den gudomliga Verkligheten. Det möjliga på jorden är en potentialitet men inom de gränser,

som skapelsen själv dragit. Det är för Gud allt är möjligt därför att Han i Sig innesluter Möjligheten själv. Människan möter i sin formella värld ständigt gränser för sina möjligheter. I denna begränsade mening är hennes tillvaro determinerad: hon är tvingad att leva i denna begränsning. Men denna begränsning är icke att fatta i den dramatiskt-tragiska mening, som människan ofta fattar den, som ett öde. Det är ett villkor. Men det är ett villkor, som erbjuder möjligheter, som människan har i rikare mått än någon annan varelse. Framför allt annat besitter hon möjligheten att välja – och denna valmöjlighet är just hennes frihet.

Det finns få ting, som den sekulariserade nutidsmänniskan missförstått så grundligt som friheten. Endast Gud besitter den fullkomliga Friheten, under det att formernas och separationernas värld endast erbjuder friheten såsom ett val. Detta val sker i en tillvaro, präglad av antinomier, och det är detta, som konstituerar frihetens jordiska begränsning. Vari består då detta val? Det är icke ett val mellan olika jordiska frälsningsvägar. Det är valet mellan sant och falskt, mellan ont och gott. Det är ett val, som människan kan träffa i frihet, mitt uppe i en värld, som reser oöverstigliga hinder för människans frihetsdrömmar. Hur är detta möjligt?

I varje människas bröst finns den odödliga andligheten, *intellectus*. Detta är Gud »i världen», den gudom liga utrustning människan har, varmed hon kan skilja Verkligheten från det illusoriska, sanningen från lögnen. Hon har ett förstånd, varmed hon kan ställa sina mentala resurser till denna sannings förfogande, och till detta »förnuftets ljus», varmed hon i jordisk mening medveten om sanningen, fogar hon sin vilja. Är vilja genomlyst av *intellectus* och upplyst av förnuftet kan den

fritt träffa sitt val. Människan kan välja Verligheten, sanningen. I den meningen och endast i den meningen är människan fri, och denna frihet är i verkligheten transcendent.

Människans jordiska liv är en oavbruten aktivitet. Denna aktivitet försiggår i mer eller mindre bundna, mer eller mindre obundna former. Det är ett formellt liv, det är en aktivitet i de separativa tillstånd, som ständigt reser hinder, drager gränser. Men i detta liv finns rika tillfällen till ett spontant handlande, ett handlande inom ofta rätt stora områden av personlig självständighet. Det vore orimligt att bortse från värdet av dessa möjligheter till personlig självständighet och ansvarstagande. Terror och diktatur är i vår tid ständiga påminnelser om att den mänskliga tillvaron på denna punkt kan gestaltas på vitt skilda sätt – och i många fall på ett motbjudande och ovärdigt sätt. Men det utrymme för ett spontant handlande, som livet erbjuder rika tillfällen till, får icke sammanblandas med friheten. Den mänskliga handlingen är redan den en manifestation i formernas värld; varje handling är en separation, ett utflöde av jagets vilja, skilt från alla andra jags viljor. Spontaniteten, så livligt hyllad icke minst i den profana konstens värld, är en rik och värdefull tillgång i våra liv, det är en manifestation av mänskliga möjligheter, men uppfattad som uttryck för mänsklig frihet är den en illusion.

Att inbilla sig att människan, denna mikrokosmiska detalj i skapelsens totalitet, skulle vara mäktig att frigöra sig ur sin bundenhet, är mer än naivt. Det är som om människan inbillade sig att hon kunde lyfta sig själv upp ur det vatten, vari hon fallit. Varje försök att »spiritualisera» den individuella tillvaron, så omhul-

dat i humanistiska strävanden, att hävda den dödliga människosjälens herravälde över materien, är ingenting annat än förvillelser. Den stora motsättningen i vår tillvaro är icke mellan kroppen och själen, den är mellan anden och naturen. Det som i den gudomliga källan är harmoni och förening, frihet och nödvändighet, blir här nere på jorden en ovillkorlig dualism, det är den spegelvända bildens djupaste innebörd. Det är i den odödliga andligheten inom oss, vi finner frihetens väg.

Är då vårt liv här nere på jorden ingenting annat än en andlig pilgrimsvandring genom en alltigenom ond värld, en värld, som vi släpar med oss i vårt eget kött och en värld, som vi i yttre mening endast kan leva i fiendskap till? Skulle vi ge ett affirmativt svar på denna fråga, skulle vi samtidigt begå en förnekelse, förnekelsen av den gudomliga kärlek, som kommer till uttryck icke minst i alla de jordiska rikedomar och glädjeämnen, som kommer oss till del. Det skapade verket som totalitet är och förblir under hela sin existens inneslutet i Skaparens kärlek, och mer än så: denna kärlek är icke en passiv förhållning, den genomtränger verket. Vad är naturens skönhet om icke ett utflöde av nåden och kärleken – och ett inflöde av denna nåd och kärlek i verket?

Denna genomlysning av verket kommer också den enskilda människan till del. Hon kan genom att hon i sitt frihetsval väljer Sanningen, även själv – i all sin ofullkomlighet – ge något av den nåd, barmhärtighet och kärlek, som blir såsom dygd ett återsken av den gudom liga källan. Nödvändigheten, ofullkomligheten, motsägelsen kan även på det jordiska planet, även i det mänskliga livet mötas med ödmjukhet, barmhärtighet, sanningsenlighet. Solen lyser på ond och god, regnet bevattnar även den orättfärdiges åkrar, och i männ-

iskornas samlevnad kan – icke minst på det könsliga området – den gudomliga kärleken inom oss »förädla köttet».

Friheten är den stora klenoden i vårt jordiska liv. Friheten sitter i viljans fria ställningstagande för eller emot Sanningen. Det är icke så, att Sanningen är något, som friheten »finner». Sanningen finns inom oss, den har endast att »aktualiseras». Det är icke friheten, som frambringar en sanning, det är omvänt. »Sanningen skall göra eder fria» är det paulinska ord, som uttrycker detta rätta förhållande.

1 Strävan att eliminera denna cykliska aspekt och i konsekvens därmed strävan att »glömma» den dom allt skapat går till mötes, är den djupaste och andligt sett mest skadebringande tendensen i den kristna existentialismen. Ty existentialismen är ytterst ett försök att förvandla all gudomlig ordning till en inomvärldslig ordning varigenom allt det, som den metakosmiska verkligheten inrymmer, såsom synd, rannsakan, dom, nåd, förlåtelse, kan »glömmas» eller skjutas åt sidan.

2 *Muhyi-d-Din Ibn Arabi:* La sagesse des prophètes. Paris 1955, sid. 55.

Högre än jaget

All sekularisering har en strävan bort från det oföränderligt eviga, det allmängiltiga. Det verkliga fattas endast som det människan är i stånd att fatta med sina sinnesorgan. Varje verklighetsupplevelse är då i den sekulariserade föreställningsvärlden en individuell upplevelse. Sanningen är icke upphöjd, evig och oföränderlig och i den meningen objektiv utan sanningen är för den sekulariserade människan det subjektivt upplevda, det som hon med sina sinnen kan se, höra, känna och på logiskt-diskursiv väg sluta sig till. »Hästen ser jag men icke hästheten», är Antisthenes' bekanta invändning mot Platons förkunnelse om att allt på jorden har gudomliga förebilder.

När därför den sekulariserade nutidsmänniskan hävdar, att i denna teknikens, vetenskapens, logistikens och kvantitetsverifikationernas värld är det objektiviteten, som härskar, är det verkliga förhållandet det motsatta. Icke i den meningen, att en logisk slutsats i och för sig skulle vara falsk, lika litet som det är falskt att hävda, att två gånger två är fyra. Men allt detta är sanningar inom den jordiskt formella och individuellt subjektiva sfären. Vi fattar vår omgivande verklighet, den skapade världen, med de instrument, som är våra mentala resurser. Men våra sinnesorgan är också skapade och därmed underkastade samma begränsning som den omgivande värld de tror sig kunna objektivera. När vi ställer oss på den sekulariserade nutidsmänniskans ståndpunkt,

är vi därmed dömda till att röra oss endast inom den formellt bundna sfären av subjektiva föreställningar om oss själva och om den omgivande verkligheten. Det är icke blott så, att människan då blir oförmögen att fatta »hästheten», även hennes uppfattning av hästen är den subjektiva föreställning hon skaffar sig genom sina mentala organ. Endast den odödliga andlighet hon bär inom sig, *intellectus*, sätter henne i stånd att intuitivt fatta och objektivera den Verklighet, som står över och samtidigt innesluter det skapade verket.

I den mänskliga föreställningsvärlden ingår också en föreställning om oss själva. Det finns icke två människor, som uppfattar sig själva eller sin omvärld på exakt samma sätt. Det skapade verkets ändlösa variation bekräftas därmed. Men alla vuxna människor vid sina sinnens fulla bruk har dock ett medvetande om sig själva som ett jag, låt vara att det finns civilisationer, vars intensiva kosmiska medvetenhet gör detta jagmedvetande mycket svagare än vad fallet är till exempel i Västerlandet. Detta jagmedvetande innesluter det faktum, att vi har en kropp och en mental utrustning och att vi i denna medvetenhetsform är skilda från andra mänskliga varelser, att vi i vår samlevnad både med medmänniskor och med naturen är i besittning av en autonomi, att vi med vår kropp och själ utgör en individuell egenart, var och en för sig.

Detta jag- eller individualmedvetande förutsätter själslig sundhet och mognad. Själsliga förvirringstillstånd eller mentala sjukdomstillstånd innebär oklarheter, förvrängningar och i svårare fall utplånanden av detta jagmedvetande. Spädbarnet är i sin oskuldsfullhet samtidigt i själslig mening amorft, då gränserna med omvärlden icke är klara och medvetna. Jaget

som medvetenhetstillstånd är sålunda produkten av en mognadsprocess, som framskrider steg för steg och som framför allt i puberteten tar det stora steget upp i ett medvetenhetsplan, där den unge kan, som författaren Eyvind Johnson skildrar i sin romansvit »Romanen om Olov» säga till sig själv, att »jag är jag och du är du».

Jagmedvetandets framväxande till den mogna människans uppfattning av sig själv som en kroppslig och själslig syntes, en individuell enhet, är samtidigt en process, som innesluter en utveckling av våra förnufts-, känslo- och viljemässiga resurser. Utan ett fast jagmedvetande, utan en enhet av de individuella fysiska och mentala resurserna är ett mänskligt liv, värdigt och i överensstämmelse med de anvisningar Gud själv givit oss, icke möjligt.

Detta gäller människan som enskild varelse och det gäller människan som samhällsvarelse. Men det gäller också människan som evighetsvarelse och som bärare av det gudomliga budskapet på jorden. Det är en fullkomlig förvanskning av människans ställning och uppgifter, när det »i sann ödmjukhet» förkunnas, att mänsklig förnedring och »salig enfald» skall vara rättesnören och ledstjärnor. Det är sant, att i vår tid de troende icke alltid är så begåvade och att begåvningarna ofta är förnekare. Men den »saliga enfalden» är icke en hjärnans utan en hjärtats enfald. Det är här sannerligen icke fråga om intelligenskvoter och cerebrala resurser, här är fråga om en dygdig hållning, om en strävan att leva i enlighet med den yppersta av alla dygder, ödmjukheten, den andliga fattigdomen.

Ingenting vore felaktigare än att förringa värdet av de kroppsliga och själsliga gåvor vi fått av Skaparen. Det är tvärtom så att vi tack vare kroppslig, och själslig sund-

het har möjligheter att fylla vår uppgift icke blott som enskilda människor och samhällsvarelser utan även som förvaltare av det gudomliga uppdraget på jorden. Att leva ett liv så, att vi skadar eller fördärvar vår kropp och våra själsliga förmögenheter, står i strid med Skaparens mening. Kroppslig sjuklighet är i sig inget lovvärt, lika litet som själslig morbiditet, driftmässiga rubbning, är och avvikelser bör ges ställningen av likvärdighet med det normala, allt i den sekulära »frihetens» och »toleransens» namn.

Vi måste samtidigt vara medvetna om att utvecklingen fram till ett moget jagmedvetande också är en separativ process. Från spädbarnets vegetativa samhörighet med modersbröstet via barnaårens mer eller mindre symbiotiskt präglade hem- och lekgemenskap växer människan steg för steg ut till en mogen varelse, som alltmer formar sin egenart, präglar sitt eget tanke-, känslo- och viljeliv för att alltmer fjärma sig från det vegetativt formlösa ursprung, som varje individ har. För att som mogen mänsklig varelse rätt kunna fylla sin uppgift på jorden, måste sålunda människan samtidigt träda allt djupare in i formernas, relativiteternas och motsägelsernas värld. För att såsom människa, samhällsvarelse och evighetsvarelse bära det gudomliga budskapet vidare, att vara den enda förkunnaren på jorden av det Absoluta måste människan i sin strävan att mogna för denna uppgift alltmer träda in i ofullkomligheternas fängelse. Detta är en av de många skenbara paradoxer, som vidlåder allt mänskligt liv.

Detta separativa inslag, oundvikligt i den personliga mognadsprocessen, skapar ett olösligt problem i varje sekulariserad ordning. Ty varje mänsklig samlevnad måste grundas på en samverkan, vars högsta sociala och

socialetiska form är medborgarskapet, det mänskliga tjänandet i en högre enhet och för det gemensamma bästa. Hur förena individualismen, separativ i sin egoistiska slutenhet, med ett medborgarskap, som förutsätter, att människan lyfter sig upp ur detta separativa, egoistiska tillstånd? Ty den sekulariserade människan är oförmögen till den dygdiga hållning, som bryter egoismens cirkel, och det är detta brytande av egoismens cirkel, som är förutsättningen för utövandet av ett verkligt medborgarskap. Ty medborgarskap förutsätter en beredskap till ett tjänande, som i sin tur endast kan grundas i en dygd, och dygden är människans andliga möte med den gudomliga verkligheten. I den sekulariserade världen, där icke dygden utan folksuveräniteten förkunnas, blir medborgarskapet just den orimlighet, den omöjlighet, som Rousseau i ett av sina ögonblick av uppriktighet formulerat så: att höja Lagen över människornas huvuden är lika omöjligt som att lösa cirkelns kvadratur.

Det skapade verket, utflöde från en enda källa, är en ändlös mångfald av delar, men det är också en enhet: med det enskilda förenas det allmänna, det allmängiltiga. Från det grodperspektiv, varifrån den sekulariserade människan betraktar tillvaron, finns icke detta allmängiltiga, ty därmed skulle ju erkännas en enhet och en enhetlighet, vars källa måste vara transcendent. Den sekulariserade människan tvingas därför, när hon skall träda ut som samhällsvarelse, att tillgripa det kollektiva. Dessvärre sammanblandar hon beständigt dessa två, vilket är grundfalskt, då ju det allmänna är metafysiskt garanterat, under det att det kollektiva endast är den matematiska summan av enskildheterna, en summa av separationer, skulle man kunna säga.

Det är denna kollektivism, som sätter sin prägel på

allt offentligt liv i vår sekulariserade värld, som lägger sin kalla hand på allt samhällsliv och som är grunden till all den byråkratism, maktcentralism och undersåtlighet, som präglar våra högindustriella socialstater. Denna förväxling av det allmänna och det kollektiva är så mycket allvarligare, som den görs även på samhällsfilosofiskt håll, där man icke fattat, att det allmänna inrymmer en kvalitet, under det att det kollektiva endast är ett kvantitativt begrepp.[1]

Människan är icke blott en individ, en sinnlig jordevarelse, hon är också en *persona,* hon är icke blott ett jag, ett *ego,* hon är också ett »Själv». När Gud skapade människan, skapade Han icke blott en jordevarelse, låt vara den högsta och rikast utrustade, Gud skapade samtidigt Sin avbild. Människan är i den meningen universell, att hon avbildar på det mikrokosmiska planet det universella, inneslutande såväl det manifesterade som det icke-manifesterade.

När Gud skapade människan, skapade Han icke blott en individ vid namn Adam. Hans skapade verk innesluter alltid den himmelska förebilden till alla ting, detta som Platon kallar *eidon,* idén, och människan utgör därvid intet undantag. Människan finns som universell förebild, och mikrokosmiskt avbildar varje individ denna universalitet. Det är i denna människa, som också den odödliga andligheten finns. Människan som personlighet förenar sålunda på en gång det individuella, det universella – såsom mikrokosmisk avbild – och – såsom *intellectus* – det gudomliga. Denna människa, *persona* eller »Själv», är sålunda på en gång mikrokosmisk, universell och metakosmisk, hon är en återspegling av hela det skapade verket, en »avbild», och hon bär »himmelriket inom sig».

Det är denna människa, bärande universalitetens och evighetens väsen inom sig, som besitter även förmågan att icke falla i vare sig individualismens eller kollektivismens fångenskap. Hon lever inom de gränser, som hennes egen jordiska existens drager. Operativt lever hon i de begränsade möjligheternas värld. Men i kraft av sina inre andliga tillgångar besitter hon förmågan att passera de existentiella gränserna, och hon har virtuellt möjligheter till ett andligt förverkligande, som står i överensstämmelse med hennes rangställning i skapelsen. Det är om detta människan bör vara medveten. Hon bör veta var gränserna för hennes kapacitet går i jordiskt-operativ mening, men hon bör också vara medveten om de virtuella möjligheter, som höjer henne upp ur animaliteten och individualiteten och gör henne värdig sin rangställning.

Denna medvetenhet är väsensskild från den profana människans jagiska inbilskhet och den är likaledes väsenskild från de kollektivistiska föreställningarna om en »mänsklighet», utrustad med diverse »rättigheter . Den är likaledes väsensskild från den profana humanismens patetiska trosbekännelser till det »eviga» och gudomliga», som den profana humanismen vägrar att söka i dess rätta källor. Vad förnekare, agnostiker och humanister eftersträvar men aldrig kan nå, är ett klart identitetsmedvetande, ett objektivt svar på den mänskliga frågan: »vem är jag?» När denna fråga icke kan klart och entydigt besvaras i den profana föreställningsvärlden, uppstår förvirring i människornas såväl inre som yttre liv, i såväl individuell som social, mening, förvirring utgör ett överhängande hot i vår tid.

Det som förenar i skapelsen som totalitet och gör, att icke allt blir antagonistiskt kaos, förenar också i

människornas liv. Det behövs sannerligen intet »samhällsfördrag» eller liknande abstrakta teorier för att förklara mänsklig samlevnad och mänskligt samliv. Att leva i gemenskap är ytterst grundat på det faktum, att vi såsom skapade varelser har en gemensam Fader och i den meningen är en broderlig gemenskap. Vi är redan i den meningen medlemmar av ett »samfund» även fattat i dess jordiska mening – och en bekräftelse på detta i form av något socialkontrakt behöver vi icke. Ty vår sociala samlevnad är och måste främst av allt vara en samlevnad i medvetandet om detta grundläggande förhållande, att varje människa är en medbroder. Varje mänsklig samlevnad måste därför vara grundad på den andliga fattigdomen och ödmjukheten, som förintar det egoismens hårda skal, som annars skulle omge oss, och därtill måste samlevnaden vara grundad på barmhärtigheten, som gör oss beredda att i varje ögonblick sätta en medbroder i vårt ställe. Kort och gott: vår sociala samlevnad måste vara grundad på dygd. Det gamla ordet medborgardygd är sannerligen icke ett tomt ord.

I vår samlevnad måste vår sociala identitet stå i förbindelse med vår jagidentitet. Att varje människa framträder som en individualitet, vars egenart och identitet måste respekteras, är en förutsättning för varje form av värdig mänsklig samlevnad. Mänskligheten är sannerligen icke en amorf massa eller ett abstrakt kollektivbegrepp – fattas den så, är vägen icke lång till diktaturer och terrorregimer. All social samlevnad är en spänning mellan det individuella och det generella. Det separativa och det unitiva är det skapade verkets två komplementära principer men på det jordiska planet bildar de samtidigt grundvalen för tillvarons motsättningar. Den enskilda människan som ett kraftcentrum är ett

hot mot varje ordnad samlevnad på samma sätt som kollektivismen endast kan utmynna i ett krav på den enskildes förnedrande underkastelse under helheten.[2]

Det måste därför bli en »försoning» för att människan skall kunna leva både sitt eget liv och sitt gemenskapsliv. Det som förenar, är dygden. Den andliga fattigdomen och barmhärtigheten gör det möjligt för människan att utan att giva avkall på sin högre bestämmelse och sin existentiella värdighet träda in i en samlevnad, där medmänniskan icke betraktas som ett kommunikationshinder utan som en broder. Det blir därför möjligt, att den enskilda människans identitetsmedvetande, grundat i insikten om den andliga Verkligheten, icke kommer i en oförsonlig motsättning till denna människas medvetande om sin sociala identitet, grundat i insikten om att alla människor är bröder därför att de har en gemensam Fader.

Ingenting vore felaktigare än att ur detta draga den slutsatsen, att människan i sin dygdiga strävan skulle kunna genomföra denna »försoning» i ordets absoluta mening, upphäva de i existensen inneboende motsägelserna och upprätta »Himmelriket på jorden». Människans identitetsmedvetande både som enskild och som samhällsvarelse rör sig inom gränser. Dygden är ett andligt förverkligande, ett möte mellan det gudomliga och det inom människan, som kan upptaga och förverkliga – så långt det för oss människor är möjligt – det gudomliga i vårt inre. Dygden är det budskap, vi i vårt såväl enskilda som sociala liv kan bringa från den högre Verkligheten ned till en existentiell verklighet, men att vi såsom bärare av detta budskap skulle kunna omgestalta den jordiska tillvaron, göra den fullkomlig – förvandla det relativa till det Absoluta – det är en

förmätenhet och en förvillelse, som vi måste visa ifrån oss. »Himmelriket finns inom eder» men himmelriket kan icke förvandlas till någon existentiell fullkomlighet. »Varen fullkomliga såsom eder Fader i himlen är fullkomlig» är en maning att söka det absoluta i vårt inre, icke att tro sig kunna bygga upp någon ideal samhällsordning eller bli en fläckfri och syndfri varelse.

Det finns ytterligare identitetskriterier, varav särskilt två kan framhävas. De är båda av separativ karaktär. Att vara identisk med sitt kön och att därmed uppleva den polära spänning, som råder mellan man och kvinna, är en förutsättning för jämvikt i tillvaron. Skapelsen är en alstringsprocess, som framspringer ur en enda källa. I det skapade verket fortsätter denna alstringsprocess – men här genom en dualitet. Denna könsliga dualitet finns som gudomlig förebild i Vedantas *Puruscha* och *Prakriti* och i det kinesiska *yin – yang*. Denna dualitet går genom hela det skapade verket som en grundläggande särskillnad, och människan har icke fått något uppdrag att här skapa oklarheter. Ty oklarheter leder till förvirringar, och det är också vad som i vår tid sker. Den könsliga identiteten tillhör det, som är grundläggande i den mänskliga existensen, och denna separation kan vi icke ostraffat häva, även om det sker i namnet av aldrig så upphöjda »ideal» om mänsklig likställighet och rättvisa.

Den jordiska alstringsprocessen delar upp oss i familjer, ätter, folk och raser. Samhörigheten med dessa genetiska bildningar förenar och binder samman människor i grupper och formationer, men den skiljer också grupperna och formationerna från varandra. Den genetiska identiteten är en social grundcell, från vilken allt större enheter byggs upp men också ur vilken de

sociala antagonismerna ständigt hämtar ny näring. Vi kan beklaga eller lyckönska oss till att denna genetiska identitet finns, men den är ett faktum, och en strävan bort från detta medvetande skulle få katastrofala följder därför att den mogna människans jagmedvetande är en produkt av en mognadsprocess, som icke försiggår i ett lufttomt rum utan i den uppfostrande och personlighetsdanande miljö, som främst utgörs av familjen och hemmet och som på socialt högre plan utgörs av ätten, folket.

Människan mellan himmel och jord – en splittrare och en förenare. Hennes jordiska gåvor gör henne mäktig att sammanföra, binda och inrikta krafter på gemensamma mål. Hennes andlighet förenar henne med sin Skapare. Men hon är också ett söndrande element som ingen annan skapad varelse. Hon bär inom sig de potentiella möjligheterna till en ondskefullhet utan motstycke i det skapade verket och vi frestas ständigt att förfalla till jagiskhet, egoism.

Men vårt jag är också den medvetandeform, utan vilken vi icke skulle kunna fungera som den jordiska varelse, Gud i sin skapelse har bestämt, och vi skulle därför icke kunna utföra det uppdrag Han givit oss. Vi har den gudomliga medvetenhet inom oss, som ger oss vägledning, men vi har också en jagiskhetens tendens att oupphörligt göra gränsöverskridanden. Vi har himmelriket inom oss och vi har ondskan som en skugga bakom oss. Sannerligen, helvetet är liksom ett bakhåll, säger Koranen.

Ingen skapad varelse kan bete sig så nedrigt och förnedrande som människan. Hennes förmåga att förneka och förvanska är helt utan motstycke, och i sin uselhets mest motbjudande form, perfidin, drager hon sig

icke för att i dygdens och moralens, i idealitetens och kärlekens namn begå de skamligaste handlingar. Men först i människan har Gud skapat den varelse, som skall vara bäraren av en bild av det skapade verket och dess Upphovsman. I sin mikrokosmiska status är hon den universella människan först och främst i den meningen, att hon speglar hela den skapade totaliteten, men vidare också i en högre mening, att hennes universalitet är en manifestation av alltet, av Varat självt. I sin odödliga själ förvaltar hon slutligen det, som är ett utflöde av den metakosmiska Principen själv, hennes Skapare och Fader.

Det är icke en förmätenhet utan ett objektivt fastställande, när Jesus Kristus framträder som Guds son. Profeternas skara är manifestationerna av människan som Guds avbild. I profeternas gestalt träder människan fram som bärare av det universella i dess manifesterade form likaväl som i dess omanifesterade Vara. Men profeter och frälsare är icke en exklusiv krets i den meningen, att de skulle manifestera något, som människan som sådan totalt skulle sakna. Varför skulle vi då följa dem? Det är tvärtom så, att de bär fram i manifestationen det som vi alla besitter. De träder fram med detta som ett gemensamt budskap till oss alla, det budskap som är en barmhärtighet och en kärlek utan gräns.

[1] Det är om denna viktiga principskillnad, som Joseph de Maistre är medveten, när han i en bister betraktelse över den franska revolutionen 1789 säger: det finns ingen rang längre i Frankrike, det finns endast makt, »qui ne tient qu'à la force. Le peuple ne voit dans un député que la sept-cent-cinquantième partie du pouvoir ...» (*Joseph de Maistre:* Oeuvres I, Lyons–Paris 1851, sid. 98).

[2] Rousseau har i sina båda arbeten Émile och Contrat social illustrerat båda dessa extremer. I den förra boken ger han en idyllisk skildring

av det egoistiska »självförverkligandet», i den senare den samhälleliga kollektivitetens diktatur över den enskilda människan ehuru kamouflerad genom begreppet »Allmänviljan».

Släktet

Skapelsen är en alstring. Gud manifesterar Sig Själv som Vara – om icke Gud manifesterade Sig Själv, skulle Han ju icke finnas till – och i detta Vara, principiellt fattat, blir allting till. Men det skapade verket är icke ett avslutat verk, som sedan i en sorts automatism eller lagbunden »självreglering» fungerar utan gudomligt ingripande. Gud skapar i varje ögonblick men icke i den meningen, att Han ingriper i varje detalj – det skulle ju innebära en outhärdlig determinism – utan i den meningen, att Han är den källa, från vilken allt härflyter och därmed även det, som i Skapelsen ingår såsom nödvändighet och frihet.

Det skapade verket är icke en död och livlös materia. Den dualistiska klyvning av tillvaron, som Descartes genomför, en andlig värld och en materievärld, är skenbart en hyllning till den andlighet, vars källa ytterst är Gud. Men den cartesianska dualismen är en vrångbild av hela skapelsen framför allt i den meningen, att materievärlden skulle vara helt skild från varje andlighet och endast vara ett parallellfenomen. Det förhåller sig tvärtom så, att allt skapat är genomträngt av den andlighet, som i skapelsen är Guds manifestation, detta gudomliga Vara, det som i Vedanta kallas *Atma*. Därför bär också det skapade verket vidare, givetvis i jordisk och därmed begränsad mening, den alstringskraft, som härflyter ur den gudomliga källan. Jorden alstrar ständigt nytt liv, och till människan är sagt, att hon skall

föröka sig på denna jord, taga del av och njuta de frukter, som den jordiska alstringen frambringar.

Liksom Gud genom Sin egen manifestation så att säga objektiverar Sig Själv, genom att Han såsom ett över allt vara stående väsen, ett »Över-Vara» träder ut i Varats principiella manifestation och därmed Själv blir utgångspunkten för skapelseprocessen, på samma sätt fortsätter i denna skapelseprocess en alstring ända ned till den biologiska alstringen i materievärlden. Den dualitet, som har sin grund i Guds egen manifestation såsom Vara, framträder principiellt såsom en manlig och en kvinnlig »pol». Denna polära spänning, den gudomliga förebilden för all jordisk alstring, är det som i den indiska vishetsläran kallas *Puruscha* och *Prakriti*.

Alstringens grundval är sålunda principiellt en polär spänning mellan det manliga och det kvinnliga. En pol är ett kraftcentrum, som attraherar inom de gränser, som polens egen kraft verkar. Men mellan två poler, som här den manliga och den kvinnliga, råder en attraktion, och det är i detta spänningsfält allt levande lever såsom alstrande varelser. En pol är sålunda i sig själv ett attraherande kraftcentrum, men den manliga polen likaväl som den kvinnliga polen attraheras samtidigt av varandra. Det är denna karaktär av att vara på en gång attraherande och attraherad, att vara ett centrum, samlande i sig det likartade, och samtidigt vara dragen till det centrum, som är det polärt motsatta – det är denna dualitet, som det är så betydelsefullt för oss att vara medvetna om.

Nödvändigt är här främst av allt att vi är medvetna om den könsliga spänningens principiella grund. Om vi endast observerar och upplever attraktionen som sådan, sensuellt och biologiskt-»operativt», förlorar vi kontak-

ten med den verklighet, som bär upp all alstring. Grunden är den polära uppdelningen på det principiella, icke-jordiska planet i en manlig pol (*Puruscha*) och en kvinnlig pol (*Prakriti*). Detta i sin tur är en projektion av den gudomliga alstringen, som är en akt av kärlek. I denna kärlek ligger alstringens dualitet innesluten, och det är i detta polära spänningsfält, som Guds skapande kärlek öppnar möjligheterna för det skapade verket att föra alstringen vidare allt djupare ned i manifestationen, ända ned i den biologiska materievärlden.

Skapandet är ett utgivande, och utgivande är kärlek. Kärleksverket förlängs ned i manifestationen. Den universella andligheten får i alstringen – även den jordiska alstringen – ständigt vidgade boningsorter. Gud är kärlek, och därmed är Gud barmhärtighet. Han är barmhärtig genom att Hans universella andlighet omsluter allt, finns över allt men också i allt. Hur usel än världen är, finns det andliga i världen, är dess sanna väsen och är det, som ger allt skapat liv dess mening. Om icke denna andlighet genomsyrade allt skapat, skulle den jordiska existensen vara en fullkomlig meningslöshet och den cykliska processens avslutning, återvändandet till Källan, framstå som en blind, brutal förstörelse.

Skulle naturen besvara detta ständiga tillflöde med sterilitet? Skulle icke en vägran att fortsätta alstringen bli ett avvisande av den gudomliga barmhärtigheten? Alstringens fortsättande på det jordiska planet det är att ge nytt liv, även i jordiskt-biologisk mening, att erbjuda nya boningar åt den andlighet, utan vilken intet liv funnes.

När människan älskar och alstrar, är detta en förlängning ned i skapelsen av gudomlig kärlek och barmhärtighet. Det är ett gudomligt uppdrag människan utför

(»Varen fruktsamma och föröken eder»), och skulle hon avvisa detta uppdrag, skulle hon därmed förneka allt det, som uppbär skapelsen. I begynnelsen var Ordet, och Ordet blev kött, och i den ständigt pågående förlängningen av allt skapande ända ned i materievärlden för denna alstrande kraft verket vidare. Den modernistiska människans förkunnelse av den sinnliga kärleken som en i människan själv inneboende »egen» kraft, är ingenting annat än en förnekelse och ett avvisande av Guds kärlek och Guds barmhärtighet, och detta kan endast leda till sterilitet – en sterilitet även i biologisk mening.

Kärlek och barmhärtighet är, om uttrycket tillåts, ett »partförhållande». Kärlek och därmed alstring är en polaritet, ett spänningsfält mellan två poler, mellan ett »plus» och ett »minus». Men kärlek och därmed alstring är också ett deltagande och en förening mellan de båda spänningspunkterna. Föreningen innebär upplevelsen av att mitt »jag» utplånar sig i ett »vi», att ett gränsöverskridande sker.

Det är det skenbart paradoxala i kärleken: polariteten leder fram till föreningen – men utan att upphäva sig själv, utan att förlora sin vitala uppgift som alstrare av ett spänningsfält mellan två »extremer». Kärleken är och förblir ett »partförhållande» präglat av spänningsfylld polaritet, men kärleken är också samtidigt en förening, ett uppgående. Kärleken »söker icke sitt» och är därför barmhärtighet. Barmhärtigheten är i all kärlek, även i den jordiskt-sinnliga uppenbarelseformen. Dessa båda, kärleken och barmhärtigheten, är oskiljaktiga.[1]

Kärleken mellan man och kvinna är mer än ett möte, den är en samlevnad. Attraktionen, närmandet, föreningen – fysiskt i kopulationen – är endast en fas i det

mänskliga kärlekslivet. Alstringens frukt, barnet, kräver en omvårdnad och en fostran av en helt annan omfattning och framför allt av en helt annan innebörd än i djurriket. Att fostra ett barn är icke att fostra ett rovdjur, som skall lära sig att själv skaffa sig föda genom jakt och dödande av andra djur. Barnet är den nya generationens bärare av det gudomliga budskapet i världen, och det är till denna uppgift barnet först av allt skall fostras. Genom sin högre andliga och mentala utrustning har också människan en mognadsperiod, som icke blott kräver tid utan också kvalitativt är av ett oändligt rikare och mer mångskiftande innehåll än för någon annan skapad varelse. Människans enastående ställning i skapelsen innesluter sålunda en mognads- och fostringsprocess av enastående art.

Emellertid är människan mer än individ. Hon är samtidigt samhällsvarelse. Alla naturrättsliga spekulationer om att människorna såsom atomistiskt fria, »i frihet födda» individer slutit samhällsfördrag med varandra, kan vi utan vidare lämna åt sitt öde. Det är frukten av spekulation och ingenting annat, bestämda av bakomliggande, som regel radikala maktpolitiska avsikter. Människan har en högre bestämmelse än att endast vara en alstrare av nytt liv och en upprätthållare av sitt eget och de sinas liv genom att på olika sätt skaffa föda. Hon har mentala resurser, som sätter henne i stånd att skaffa medel till livsuppehället och till sitt och de sinas skydd, och med sina förståndsmedel har hon också förmågan att skapa de former, genom vilka hon kan uttrycka det högre medvetande hon besitter genom *intellectus*. Allt detta sker icke i en atomistiskt ensam tillvaro. Det sker i den samhälleliga grundform, som heter familjen. I den meningen har Aristoteles rätt,

när han säger, att människan är en samhällsvarelse, en *zoon politikón*.

Familjen är ett socialt mikrokosmos, en social miniatyr av den skapade ordningen. Men familjen är framför allt bäraren på jorden av kärleken och barmhärtigheten. Först i familjen träder människan ut ur sin individuella isolering, träder in i en gemenskap, där kärleken som ett spänningsfält mellan två poler, den manliga och den kvinnliga, blir ett deltagande, en gemenskap, ett jagets uppgående i ett vi. Därmed bildar också barmhärtigheten grundvalen för allt familjeliv. Och därmed är grunden lagd för hela samhällslivet: barmhärtigheten blir på de högre planen i samhällsutvecklingen ett broderskap.

Samhället är en storfamilj. Om denna storfamilj gör skäl för detta namn i strikt genetisk mening, om samhällenas historiska framväxt alltid följt ett strikt genetiskt mönster ur familjens begränsade krets, är icke det väsentliga. Det väsentliga är icke data, som stöder den ena eller den andra hypotesen om hur de mänskliga samhällena växt fram. Vad som däremot är väsentligt är att familjen är grundcellen och att allt samhällsliv vilar på familjens grund. Det avgörande blir därför icke det biologiskt-genetiska, utan det avgörande är den kärlek och den barmhärtighet, som stiger fram i familjelivet och som på de socialt högre nivåerna blir det broderskap, den solidaritet och oegennytta, utan vilket intet medborgarskap är tänkbart.

Familjen är fostraren av den nya generationen. Det är här fråga om mötet mellan en mogen generation och en omogen generation. Familjen är icke blott ett partförhållande i mötet på det horisontella planet mellan man och kvinna utan även ett partförhållande i mötet på det vertikala planet mellan föräldrar och barn. Fa-

miljehvet blir därför än mer accentuerat en återspegling av den skapade ordningen, genom det dubbla perspektivet horisontalt – vertikalt.

I varje mänsklig mognadsutveckling är förhållandet mellan den vuxne å ena sidan och barnet och ungdomen å den andra sidan av grundläggande betydelse. Att bli föremål för faderlig och moderlig omvårdnad, att stå under en starkares beskydd och att acceptera denna beroendeställning som något riktigt och ofrånkomligt, är lika nödvändigt i mognadsprocessens begynnelsestadium som att i processens slutstadium taga ansvar och detta icke blott för sig själv utan även i förekommande fall för andra.

Målet i fostran är den hela och fulla mognaden. Emellertid kan denna mognad nås endast genom det spänningsfyllda mötet mellan den vuxna generationen och ungdomen, mellan föräldrar och barn. Detta möte får sitt innehåll av spänning för det första därigenom att parterna befinner sig på olika nivåer. För det andra är mötet mellan det mogna och det omogna ett antagonistiskt möte, en kraftmätning i den meningen att det är ett möte mellan en vuxen maktinnehavare och en ung pretendent på ett sådant maktinnehav. För det tredje är det avgörande steget upp i de vuxnas värld ett förverkligande av en strävan till identifikation med den vuxne, önskan och viljan att bli fullmogen och myndig, som växt sig allt starkare under mognadsprocessen. Denna spänningsfyllda process fullbordas endast om det mot – och med – de unga står en mogen part, som stöder och vägleder, men som också är den makt, med vilken den unga får mäta sina krafter och inför vilken den unga får avlägga sitt mognadsprov.

Den mognadsprocess, vi alla måste genomgå och

som vi kan genomgå på ett följdriktigt sätt endast i familjelivet, är först som sist en andlig mognadsprocess. Det är i den slutna familjekretsen, under föräldrarnas hägn, som barnet föret möter vittnesbörden om den gudomliga Verkligheten, och det är i den fortsatta fostran, som barnets naiva tro växer ut till den mogna varelsens intellektuella visshet, understödd av ett växande förstånd. Familjen blir därför en kultplats, ett andligt centrum, som icke ostraffat kan angripas, försvagas eller förstöras. Försvaret för familjen är icke först och främst försvaret för en social institution. Försvaret för familjen är försvaret för en kultplats. »My home is my castle», säger engelsmannen. Det är riktigt, men riktigare är att säga, att mitt hem är mitt tempel.

Det är just i sin uppgift som ett andligt centrum, som familjen kan fylla sin funktion som bärare av kärlek och barmhärtighet, fylla uppgiften att liksom en prisma bryta de kärlekens och barmhärtighetens solstrålar, som utgår från Skaparen och som ger den horisontala spridningen ut i samhället såsom broderskap och medborgarskap. Endast som en kultplats kan familjen vidare fylla sin uppgift som fostrare av en ny generation, som bärare av mognadsprocessen. Därför är familjen icke primärt en social institution. Denna institutionella uppgift blir tvärtom en slutprodukt.

I den mänskliga ordningen är familjen en kristallisationspunkt i mer än ett hänseende. Människan lever mellan himmel och jord, men också familjen förbinder det himmelska och det jordiska, formar, fördelar, inriktar såsom en katalysator. I kampen mot de andligt nedbrytande krafterna står alltid familjen som ett fast värn, ofta bjudande ett motstånd långt efter det att kyrkliga och världsliga institutioner sviktat.[2]

På familjens träd förgrenar sig och växer ut ätter, stammar, folk. Kretsen av samhöriga människor vidgar sig beständigt, samtidigt som folkvandringar, krig och erövringar leder till att olika stammar och folk blandar sitt blod. Dessa vidgade kretsar upphäver icke familjens betydelse. Familjen är och förblir grundcellen, och de större gemenskaperna är bärare av samma uppgifter fast på socialt vidare fält och högre plan. De upphäver icke det inre sambandet, de sliter icke sönder banden, som förenar människorna. Familjen är den såväl andliga som biologiska kärna, som garanterar sammanhållningen.

Därmed skiljer sig denna ordning principiellt från kosmopolitismen, vars grundenhet icke är familjens organiska, på kärlek och barmhärtighet grundade ordning utan den i sin egoism inneslutna individen. Kosmopolitismen är därför en byggnad på lösan sand, den har ingen väsenskärna, ingen sammanhållande kraft, den har endast att falla tillbaka på sin egen egoism. Kosmopolitismen är en upplösare av varje samhällsordning.

Kosmopolitismen tror sig kunna garantera »frid på jorden» genom att den upphäver varje yttre gräns, genom att den med sin atomism förnekar familj, släkte, folk, nation. Men då kosmopolitismens själva grundval ingenting annat är än den i sin egen egoism inneslutna individen, är kosmopolitismens grundval därmed en antagonism. Kosmopolitismen är icke den universella freden utan den universella antagonismen. Med det samhälle, som grundas på familjen, släktets naturliga gemenskap är det omvänt. Här finns det inre föreningsbandet men även här möter vi gränser. Ej heller detta ger »frid på jorden», ty den skapade ordningen är i vertikal mening en enhet, men i horisontal mening är och

förblir allt skapat en separation, en formernas och motsatsspelens värld. Men vad som skiljer denna ordning från den kosmopolitiska är förbindelsen med Skaparen. I familjen och i det på familjen grundade samhället finner människan en kultplats, där Sanningen förkunnas och ständigt traderas till de nya generationerna. Därför kan, även i samhällslivets form, kärleken och barmhärtigheten komma till orda, och kärleken och barmhärtigheten kan även sträcka sig ut över nationernas gränser. Kosmopolitismen däremot är en atomistisk tillvaro, grundad på egoism. Det separativa börjar här redan hos individen. Därför blir kosmopolitismen samtidigt en kärlekslös och obarmhärtig tillvaro.

Den mänskliga samlevnaden på alla plan är en samlevnad i horisontell mening. Det är en mänsklig förening i rummet, en existentiell gemenskap med det separativa som oundviklig följeslagare. Men den mänskliga samlevnaden är också en gemenskap i tiden. Det är detta vi kallar tradition.

När vi uttalar ordet Sanning och i detta ord inlägger betydelsen av ett absolut giltigt vittnesbörd om den gudomliga Verkligheten, har vi därmed samtidigt uttalat ordet uppenbarelse. Ty varje mänskligt möte med Sanningen är Guds »inträdande» i Sin skapelse, en uppenbarelse, som kan vara kosmisk såsom ett under eller mikrokosmisk såsom vår intellektuella medvetenhet om den gudomliga Verkligheten. Sanningen är sålunda, sett från den mänskligt-jordiska synvinkeln, en uppenbarelse i den kosmiska ordningen och Sanningen kan samtidigt framträda som tidsbundna »händelser», formade till konkreta förkunnelser, bud och lagar. Profeterna, de heliga, doktorerna uppträder i rum och tid med sina förkunnelser. De smider länk till länk i San-

ningens kedja, men i denna kedja finns alltid en första länk, som är den centrala uppenbarelsen, begynnelsen till en tradition.

En tradition är icke entydig. Det är ett budskap och en uppenbarelse i ett tidsskede och inför ett folk. Traditionen är därför i operativ mening begränsad till tid och rum: den har en tidlig begynnelse, en första länk i kedjan, och den vänder sig till ett folk, icke till mänskligheten. Men denna uppenbarelse av Sanningen, formad med hänsyn till en tids- och en rumssituation, är ändock universell i den meningen, att den icke är någon »mindre» sanning utan endast en manifesterad form av Sanningen själv, och att dess universalitet även innebär möjligheten för alla människor att ansluta sig till just denna form av uppenbarad Sanning.

Såsom en uppenbarad Sanning är traditionen oföränderlig. Gud uppenbarar Sanningen *explicite,* men det sker icke som någon utförlig lagtext med kommentarer. Människornas fattningsgåvor är begränsade och världen förblir icke oförändrad. Profeterna höjer sina varningsrop, de heliga förkroppsligar i sina liv den gudomliga närvaron och doktorerna tolkar och kommenterar så att traditionen skall kunna fattas som en levande verklighet och samtidigt bevara hela sin ursprungliga sanningssubstans oanfrätt. Det är en grundlig missuppfattning att betrakta traditionen som en utvecklingsprocess, en »historisk» företeelse, som förvandlas från släkte till släkte med bevarande av »det livsdugliga», en sorts andlig darwinism, vari en selektion ständigt pågår med ett »survival of the fittest» som slutprodukt.[3]

Traditionen är stommen i folkens andliga liv. Den överförs från släkte till släkte i sin ursprungliga, orubbade kraft. Traditionen är i den meningen fullkomligt

»ohistorisk». Den har det förflutna, det närvarande och det tillkommande förenat i sig. Traditionen är, därför att den framträder som Sanningens manifestation genom tidernas växlingar, ett »här» och ett »nu», inneslutande i sig all tid och allt rum. Att försvara en tradition genom »omtolkningar» och »anpassningar till tidssituationen» är ett angrepp på Sanningen. Att bryta en tradition är en förnekelse. Det är därför som också formerna för traditionens bevarande blir så betydelsefulla i allt mänskligt liv. Den atomistiska syn, som säger, att det endast finns individer och att mänskligt gemenskapsliv är en såsom kollektivitet fattad summa av alla individer, ser blott i den nu levande generationen bäraren av den enda mänskliga förpliktelse som finns: att förverkliga »de mänskliga rättigheterna». Före oss och efter oss finns intet bindande, förkunnar dessa män i 1789 års anda. Att hävda en förpliktelse mot forna och kommande släkten är höjden av mänsklig förmätenhet, utropar revolutionären Thomas Payne.

Familjen och det på familjen grundade samhället blir traditionens bärare. Den kärlek och barmhärtighet familjen är mäktig, har en dimension icke blott i rummet utan även i tiden, därför att kärleken och barmhärtigheten är ett utflöde av den Sanning, som traditionen bär fram. Ett släkte är icke blott de i nuet levande, släktet är som ett träd med rötter i det förflutna och med ett grenverk, som växer och sträcker sig in i framtiden. Att bryta traditionskedjan är som att beröva trädet dess rötter och att topphugga dess grenverk. Vad är ett broderskap värt, om det begränsar sig till endast de människor, som just nu befinner sig i livet? Vad är den kärleken och barmhärtigheten värd, som glömmer de bortgångna generationernas gärningar och sluter ögonen för att

kommande släkten skall taga våra gärningar i arv?

Den form, i vilken traditionen bärs upp och bärs vidare är, vi upprepar det, familjen och det på familjen grundade samhället. Det är i familjen, som arvet från fäderna direkt förvaltas, detta i både andlig och materiell mening, och det är i familjen, som fostran av den nya generationen sker. Men den jordiska manifestationen av traditionen och den roll, som denna spelar i allt mänskligt liv, är dock ytterst endast en avspegling av den högre Verkligheten. Människosläktet är en andlig enhet, den universella människan är icke en i rum och tid avgränsad varelse. Det är denna enhet, denna universalitet, över tid och rum, som sätter en obönhörlig gräns för människans förmätna försök att göra sig till en nuets härskare, brännande alla broar med det framfarna och det tillkommande.

[1] I den modernistiska människans sexualliv i förening med kvinnans »emancipation» kommer den polära spänningen alltmer i bakgrunden, samtidigt som den sinnliga kärleken fjärmar sig från den gudomliga förebilden och därmed från barmhärtigheten. Följderna härav blir dels ett symbiotiskt utplånande av könskaraktären, dels ett på all verklig kärlek och barmhärtighet blottat promiskuitivt kaos. Följden av dessa båda företeelser blir sterilitet.

[2] Det är icke en slump, som gör att radikal spekulation med förkärlek angriper icke blott kyrkliga och världsliga institutioner utan även familjen. Ett märkligt undantag är den franske anarkisten Pierre-Joseph Proudhon, som lidelsefullt försvarar familjen och som i kampen mot samhällsupplösningen ropar efter en »foi conjugale», varigenom kvinnan skall residera i hemmet som en drottning. Tyvärr har hans meningsfränder icke följt honom. En italiensk anarkist från sekelskiftet, Giovanni Rossi, förkunnar öppet som sitt stora mål att förstöra familjen, denna familj, som säger han, är värre än kolera och krig, fädernesland och sumpfeber.

[3] Vi möter denna uppfattning av traditionen icke minst hos profanhistorikerna, för vilka ju allt är en kontinuerlig kedja av föränderlig-

heter med »traditionen» som ett slags bindemedel. Edmund Burke maskerar också sin liberalism bakom denna sorts »konservatism».

Auktoritet

Det latinska ordet *auctoritas* betyder borgen, säkerhet. Därmed är utsagt, att den som förlitar sig på en auktoritet, är förvissad om, att det finns ett centrum, en källa, varur säkerheten hämtar sin kraft. Denna dualitet, en bärare av *auctoritas* å ena sidan och en anslutare till auktoriteten å den andra sidan, är icke ett tvångsförhållande. Den är grundad på en anslutning, som bär frivillighetens prägel. Detta är fundamentalt, om man vill rätt uppfatta auktoritetens väsen.

Att erkänna en auktoritet är att erkänna en sanning, att tveklöst ansluta sig till en ordning, som är ett uttryck för det sanna och det rätta. För att icke auktoritetsbegreppet skall utmynna i tom opportunism eller cynisk pragmatism, måste varje auktoritet ytterst kunna åberopa sig på en sanningskälla av absolut karaktär, där intet sviktar, där ingen relativi tet får ifrågasätta auktoritetens villkorslösa ställning. Detta innebär, att all jordisk auktoritets yttersta källa är det Absoluta, den gudomliga Sanningen själv.

Ingen har mera klart och entydigt formulerat auktoritetens väsen än den helige Augustinus. Auktoritetens grundval är icke den rationella prövningen. Det som för oss är auktoritet, det är den uppenbarade Sanningen, och denna är grunden för vår tro. Det vi förstår, säger Augustinus, har vi från förnuftet, det vi tror har vi från auktoriteten. Men, tillfogar han visligen, utan tro kan vi icke ha någon kunskap.[1] Sanningen är en uppenbarelse,

och det som den vise finner och möter som en uppenbarelse, vad är det då? frågar Augustinus. Hans svar blir, det är här vi möter *auctoritas*.[2] Den heliga Skrift är en gudomlig uppenbarelse, och därför är den heliga Skrift en auktoritet. Tro mig, säger Augustinus, allt som finns i Skriften är djupt och gudomligt.[3]

Att omfatta en auktoritet är att omfatta denna med sin tro. När vi säger att vi tror på och därmed stöder oss på en auktoritet, är det ytterst den uppenbarade Sanningen vi stöder oss på. Men tro är icke ett rätt och slätt försanthållande, tro är först av allt den på en intellektuell visshet grundade förtröstan, *fides*. Om vi säger, att auktoriteten till sitt ursprung är en uppenbarelse, en manifestation av den gudomliga Sanningen, kan vi säga, att dess ädlaste frukt är förtröstan, det förtroendefulla överlämnandet. När vi säger, att vi lägger våra bekymmer »i Guds hand», innebär detta icke, att vi skjuter vårt personliga ansvar ifrån oss. Det betyder, att vi i all vår bristfällighet, i allt vårt ofullkomliga handlande har den fullkomliga förebilden, den auktoritet, som alltid visar oss en väg, ger oss det stöd, som vår egen bristfällighet tvingar oss att söka.

I stället för att auktoriteten skulle vara en kuliss, som vi ställer upp och bakom vilken vi kan fly från vårt ansvar, är det tvärtom så, att auktoriteten är den förebild, som står framför oss som ett hinder för att vi skall under allehanda förevändningar kunna »befria oss» från vårt egenansvar. Säger vi ja till en auktoritet, är detta ett val, träffat av vår fria vilja, sådan den kommer till uttryck i trosavgörandet. Det som bekräftar en auktoritet, har därmed bekräftat sitt egenansvar.

Begreppsmässig oklarhet i förening med demagogi förblandar oupphörligt all verklig auktoritet med den

profana maktkoncentration, som också den framträder med auktoritativa anspråk. Utan förbindelse med den gudomliga Sanningen, utan sin grund i uppenbarelse framträder denna jordiska maktsträvan med anspråk på en underkastelse, som står i strid med människans fria vilja. Den enda grundvalen för ett sådant jordiskt maktvälde är fruktan, fruktan i ordets jordiska och fysiska mening. Medlet för ett sådant välde är terrorn, och i vår tids politiska diktaturer har vi skakande exempel på vart denna terror leder, väsensskild som den är från den auktoritet, som är en frivillig anslutning, grundad på tron.

Den jordiska auktoriteten förhåller sig till Sanningen som monarken förhåller sig till den himmelske Konungen. Manifestationerna skiftar däremot, de kan vara direkta och de kan vara indirekta. I den direkt givna, heliga Skriften, i de gudomliga lagtavlorna träder miraklet, uppenbarelsen direkt emot oss, och ur profeternas mun hör vi det gudomliga budskapet. I de religiösa formationerna, i de ortodoxa traditionerna, samfunden och kyrkorna möter vi auktoriteten i indirekt mening. De vilar på en uppenbarelse, sålunda på en ursprunglig auktoritet, men de bygger vidare, rituellt, doktrinärt, institutionellt. Guds ord är icke, det måste vi ständigt erinra oss, en samling regler och föreskrifter. Guds ord är liksom blixtar, som lyser upp i mörkret och vägleder oss. Gud har icke föreskrivit var och hur vi skall bygga våra kultplatser, våra tempel och katedraler. Jesus Kristus har instiftat nattvarden men icke de övriga sakramenten – men skulle icke dessa övriga vara beståndsdelar i den kristna kyrkans auktoritetsbyggnad?

Att erkänna en auktoritet är att underställa sig, böja sig. I den meningen har den antiauktoritära radikalismen rätt. Men vad är det vi underställer oss? Vi under-

ställer oss det Absoluta, den Sanning, varur alla jordiska sanningar härflyter. Att förneka Sanningen är som att förneka logikens och matematikens lagar. Den profana, antiauktoritära människan däremot grundar sin åskådning på en förnekelse, förnekelsen av den metafysiska verkligheten. För honom framstår all jordisk auktoritet, grundad på vissheten om en högre Verklighet, som tomma och meningslösa mänskliga påfund. Utifrån denna utgångspunkt blir det då ingen svår uppgift att attackera allt, som står i vägen för den profana människans förhärligande.

Ingenting får i det sekulariserade samhället stå över människan, och därför kan förhållandet mellan människorna endast bli ett horisontellt, egalitärt förhållande. Alternativet till det på den gudomliga auktoriteten vilande mänskliga ordningen blir ett på jämlikhet vilande socialtekniskt system. Utgångspunkten är den enskilda människan, denna alltigenom sinnliga, autistiska varelse, vars uppgift i livet enligt de modernistiska profeterna skall vara ett »självförverkligande», och därför måste denna socialtekniska samlevnad bli ett slags fördragssystem, eller rättare: en ändlös serie av fördrag eller avtal. Den mänskliga tillvaron blir då ett ständigt givande och tagande, ett *do ut des*, ett ständigt fördragsslutande. Livet blir en oavbruten avtalsrörelse, där de autistiska, av sina sinnliga behov behärskade intressevarelserna möts – oavsett om detta möte sker i privatlivets individualiserade eller i samhällslivets kollektiva form. De mänskliga mötena blir möten vid ett förhandlingsbord.

Detta *do ut des*, denna ständigt pågående process mellan jämlika parter, bär alltigenom egoismens prägel. För att icke kaos skall utbryta vid det förhandlingsmässiga mötet mellan alla egoistiska grupperingar, måste

en rent mekanisk, funktionell jämvikt ständigt eftersträvas. För att denna funktionella jämvikt skall kunna garanteras, krävs ett enormt och ständigt växande uppbåd av socialtekniska kontrollapparater. Den oundvikliga följden blir den ständigt växande byråkratiseringen. De moderna staterna börjar alltmer att likna jättelika kollektiva kontrollrum.[4]

Det är den sekulariserade, jämlikhetssträvande, antiauktoritära socialfilosofins tragik, att den leder fram till det rakt motsatta till det den eftersträvat. Den tror sig kunna uppnå en solidarisk, »rättvis» ordning, där människan med alla sina intressen och möjligheter skall stå i medelpunkten, där det mänskliga och det samhälleliga skall smälta samman till ett harmoniskt »självförverkligande». I stället baseras denna ordning på den sinnliga, autistiska individen, där samhället som en organism för mänskligt gemenskapsliv ersätts av den statliga makt- och kontrollapparat, vars härskande värdenorm är det kvantitativa. Förnekelsen och nedbrytandet av auktoriteten leder icke till samhällelig frihet. Det leder till opersonlig kollektivism och statshelotism.

Vad som gäller samhället, gäller också individen. Trollformeln *do ut des* tror den sekulariserade nutidsmänniskan skall kunna öppna en väg till mänsklig harmoni och rättfärdighet. Om jag blott handlar under det kategoriska imperativ, att jag ger medmänniskan vad jag själv har, skall medmänniskan i sin tur göra mot detta svarande koncessioner, förklarar det sekulariserade broderskapets profeter. Denna filosofi har emellertid bortsett från det elementära faktum, att utgångspunkten är den egoistiska, på sina sinnliga behov inriktade intressemänniskan. Varje möte med en medmänniska är därför ett antagonistiskt möte, och ju mer den jäm-

lika »rättvisan» kommer människan till del, ju fler blir de antagonistiska mötenas antal. När mänskligheten når fram till en total, universell jämlikhet, innebär detta ingenting annat än de mänskliga antagonismernas totala universella giltighet – och människorna är då längre bort från sitt eftersträvade ideal än i någon annan samlevnadsform.

Den som förlitar sig på en auktoritet, är förvissad om att det finns en källa, varur *auctoritas* hämtar sin kraft. Att underställa sig en auktoritet betyder sålunda icke blott att erkänna en sanning, vars källa är den absoluta Sanningen och vars uppenbarelse eller manifestation är auktoriteten själv. Att underställa sig en auktoritet betyder också förtröstan. Erkännandet av en auktoritet är erkännandet av att en övervärldslig kraft trätt ned i manifestationen för att ge oss del av sin kraft. Därmed har i vår manifesterade värld ett centrum uppstått, en jordisk kraft, som stöder och hjälper oss, om vi förlitar oss på densamma. Förtröstan betyder att trygghet och inre styrka kommer oss till del. Men det betyder också, att vi genom vår förtröstan får hjälp att övervinna vår egen egoism, övervinna vår *superbia,* det andliga högmodet, den svåraste av alla synder. Ty i förtröstan och i vissheten om att styrka och inre trygghet kommer oss till del, blir våra möjligheter till att tämja den kortsynta egoismen så mycket större. Auktoritet skänker styrka, samtidigt som auktoritet öppnar en port till barmhärtighet.

Mot auktoriteten har i den sekulära nutidsmänniskans argumentering alltid ställts toleransen. Att fördraga och uthärda skulle alltså vara något oförenligt med underkastelse under en auktoritet. Men just genom den förtröstan, som auktoriteten skänker oss och genom

våra ökade möjligheter att övervinna vår egoism, får vi tvärtom större möjligheter att fördraga och uthärda det hos nästan, som vi personligen avvisar. Utan den medbroderliga inställning, som vi kan få endast genom att tygla vår egoism och övervinna vårt andliga högmod, når vi icke fram till verklig tolerans.

Tolerans är däremot icke ett godkännande av en falsk lära, tolerans är icke ett nedläggande av de vapen vi måste använda i strid för det sanna. Tolerans är icke heterodoxi – det är den falska innebörd, som ordet fått i den sekulariserade tankevärlden. Tolerans är medvetenhet om att vi hos vår medbroder ser en ofullkomlighet, som vi tyvärr delar med honom, och att det hos medbrodern i det aktuella fallet framträdande ofullkomliga därför måste betraktas med den fördragsamhet, varmed vi önskar att våra egna brister behandlas. Så långt ifrån att auktoritetens bud och underkastelsen under auktoriteten skulle stå som ett hinder i vägen för verklig tolerans, är det tvärtom så, att auktoriteten ger den inre styrka och den förtröstan, som ökar våra möjligheter att visa fördragsamhet.

Det vore helt felaktigt att påstå, att den sekulariserade människan skulle vara oförmögen till tolerans. Men den sekulariserade människan möter två hinder. Först och främst är hennes yttersta pièce de resistance det sinnliga jaget och därmed försvaret för de egoistiska behoven och intressena. För det andra är hennes tolerans grundad på en principiell heterodoxi, ett hävdande av en värderelativism, som leder bort från all sanning. När denna heterodoxi hotas och möter krafter, som vill bryta värderelativismen, visar det sig, att den profana toleransen som regel förbyts i lidelsefylld och oförsonlig kamp för den mänskliga »friheten».[5]

Forna tiders människor mötte livet mycket mer som en ovisshet än vad fallet är i vår reglerade tillvaro. Varje ny dag var ett möte med det okända och därför blev livet mycket mer av en improvisation. Tillvaron präglades av ovisshet, otrygghet, osäkerhet, det tvingade till en anspänning av de personliga krafterna under yttre livsbetingelser präglade av enformighet och materiell knapphet.

Vår moderna tillvaro har en innebörd och en utvecklingstendens i rakt motsatt riktning. Livet får icke vara en improvisation, präglad av möten med oförutsedda, ovissa ting. Vårt liv skall vara en kalkyl. I det ständiga planerandet och prognosticerandet ligger en strävan att söka slå broar över till den okända kontinent, som heter vår framtid. Denna strävan är ett uttryck för en förlust, förlusten av förtröstan. I stället för förtröstan på en högre makt och på mänsklig barmhärtighet har inträtt misstro. Icke den misstro, som vi i det enskilda fallet har anledning att hysa mot den medmänniska, som framstår som opålitlig, utan en principiell misstro, en misstro mot livet självt, en misstro, som nutidsmänniskan inbillar sig kunna häva genom sociala och socialmedicinska välfärdsåtgärder.

Att erkänna en auktoritet är att underställa sig en auktoritet. Detta underställande är icke en passiv underkastelse, det är icke ett förlamande slaveri, en förnedrande avsägelse av de egna krafterna. Det är ett tjänande. Detta tjänande är ett verkande i överensstämmelse med auktoritetens andliga innehåll. Även begreppet tjänande har i vår sekulariserade värld blivit förvanskat och kommit att beteckna en underordnads lydnadsförhållande till en överordnad, ett maktförhållande mellan en stark och en svag part. Det är ur denna

förvanskning, som de senaste århundradenas hatfyllda kamp mot andliga och världsliga auktoriteter hämtat kraft. Det är denna narcissistiska, *ego*-centrerade hållning, som i sin hatfyllda kamp mot varje auktoritet leder fram till Rousseaus psykologiska karikatyr av människan: gör människan svag och hon blir ond, gör henne stark och hon blir god.

Tjänandet är icke ett jordiskt subordinationsförhållande. Varje ämbete, varje jordiskt uppdrag är ett tjänande. Även den eller de, som bär upp en jordisk institutionaliserad auktoritet, befinner sig i tjänarställning. Prakten och glansen i den påvliga och monarkiska ämbetsutövningen är icke uppburna av högmod och maktlystnad, de vill endast ge symboliska uttryck åt auktoritetens upphöjdhet. Praktens och glansens personliga bärare är tjänare och ingenting annat. Det är denna ämbetssyn, som nu undermineras även i de kristna kyrkorna och som djupare sett endast avspeglar den försvagade auktoritetsställning, som kyrkorna själva intager i nutidsmänniskornas medvetande.

Tjänandet är en funktion, den kan vara andlig och den kan vara av ytterst prosaiskt jordiskt slag. Tjänandets funktionella föremål är icke det avgörande. Avgörande är dess andliga innehåll. Att tjäna under en auktoritet är att ytterst tjäna all makts källa, vår Herre. Tjänandet är barmhärtighetens seger över egoismen, en seger, som icke är tillfällig utan så varaktig, att ett tjänande kan komma till stånd såsom en andlig hållning. Att tjäna betyder därför icke blott att vara i underordnads ställning utan likaväl att vara den ansvarige för en verksamhet och att i denna ansvarighetsställning utföra det tjänande verk, som består i att ha ansvar för och omvårdnad om sina underställda.

I det sekulariserade, »pluralistiska» samhället tror vår tids opinionsbildare, att medborgarskap består i ett kommissarievälde, ett möte mellan företrädarna för ett otal privata och kollektiva intressen. Ingenting kan vara mer fjärran från verkligt medborgarskap än detta. Den »pluralistiska» ordning, som består i en funktionsbalans mellan en mängd mer eller mindre organiserade särintressen, är icke längre ett samhälle, och de människor, som här framträder med medborgerliga anspråk, företräder den privata respektive kollektiva egoismen men icke samhället.

I denna ordning inträder staten i samhällets ställe, och i de gynnsamma fallen kan ett visst mått av frihet bevaras under förutsättning att funktionsbalansen bibehålles genom otaliga serier av fria förhandlingsprocesser – i annat fall tvingas staten till repressiva och diktatoriska åtgärder. I denna ordning finns intet utrymme för medborgarskap. Människor med offentliga uppdrag är antingen företrädare för intressen eller medlare och skiljedomare i tvister om intressen.

Medborgarskap är det rakt motsatta till de intresseladdade offentliga funktioner, som människorna i våra sekulariserade stater uppbär. Fattar vi vår ställning på jorden rätt, innebär vårt förhållande till vår himmelske Fader ett barnaskap och detta barnaskap, som vi alla är delaktiga av, leder till ett broderskap på det mellanmänskliga planet. Därför kan vår gemensamma strävan i den mänskliga samlevnaden bli ett medborgarskap, ett tjänande i kärlekens och broderskapets anda till det gemensamma bästa. Ett medborgarskap kan därför icke utövas, om icke den egoism, som bär upp intressemänniskans offentliga verksamheter, stävjas. Varje medborgarskap är en »seger över sig själv» i den me-

ningen, att så långt det står i mänsklig förmåga utöva det broderskap, vars innebörd är att kunna sätta sig själv i nästans ställe.

Men ingen lyfter sig själv upp ur egoismens träsk. Det är ett av den sekulariserade nutidsmänniskans många illusioner att så skulle vara möjligt. Människans *ego* är endast ett ständigt irrande inne i de sinnliga begärens och behovens labyrinter, en kretsgång i de egna intressenas magnetiska kraftfält. Jagiskhetens cirkel bryts först när människan underställer sig den högre makt, varur all mänsklig makt härflyter, erkänner denna makt, gör den till sin auktoritet även i den jordiska samlevnadens former, gör sig själv till tjänare åt denna auktoritet. Tjänandet är handlande, förpliktande handlande, men icke det slaviskt blinda handlandet. Handlandet, privat likaväl som offentligt-medborgerligt, är väljande, och att välja är att träffa avgörande. Att tjäna under en auktoritet, vare sig det gäller den enskilda människans eller medborgarens göromål, innebär icke att vi undandrager oss den fria viljan. Det är tvärtom här, som den fria viljan får sin avgörande betydelse: att välja sanningen eller falskheten, att välja verkligheten eller illusionen. Att tjäna under den gudomliga Sanningen är icke en kapitulation, det är en väg till seger.

Auktoriteten upplevs sålunda i tre plan. Intellektivt är den ett medvetande om den gudomliga Sanning, som vi måste acceptera. Auktoritetens »bhaktiska» aspekt är den förtröstan vi hyser under denna Sanningens makt, som leder och stöder oss, den förtröstan, som vi själva blir mäktiga att föra vidare i kärlek och barmhärtighet. Viljemässigt ger slutligen auktoriteten möjligheten till ett tjänande, en utbrytning ur de jagiska intressernas kraftfält, ett verkande i barmhärtighetens och broder-

lighetens tjänst, som kommer icke blott den enskilda människan till del utan även i medborgarskapets form hela den samhälleliga samlevnaden till del.

Auktoriteten är en manifestation, men vi kan också uttrycka det så, att auktoriteten är det »språk», på vilket Gud tilltalar oss. All uppenbarelse är ett budskap till oss, och den »språkliga» formen för detta budskap är symbolen. Det är därför, som allt vi kallar auktoritet, vare sig det är de lagtavlor, Moses mottager, eller det är en monarkisk institution, är ett symboliskt uttryck för det gudomliga Ordet. Symbol betyder tecken, och att fatta tecknets innebörd, att fatta det väsen, som tecknet manifesterar i sinnevärlden, det är att rätt fatta symbolens »språk».

Förmågan att fatta det symboliska förutsätter en andlig mognad: barnet ser tingen sådana de ter sig för sinnena, den andligt mogna ser vad som i tingen är ett tecken på tingens väsen, deras gudomliga innebörd. Ett av de många tecknen på den modernistiska människans andliga utarmning är att människorna blivit näranog oförmögna att fatta en symbol. Det är en fortskridande utarmning, som bär i ordets verkliga mening infantiliseringens prägel. Den ständiga frestelsen att söka inbilla sig själv vara skapelsens härskare och därmed falla offer för den svåraste av alla synder, *superbia*, det andliga högmodet, leder den sekulariserade människan allt djupare in i denna infantiliseringsprocess. Hon blir liksom barnet alltmer förhäxad i tingen, och hon står alltmer vanmäktig inför den symboliskt manifesterade verkligheten.

Upplevelsen av den symboliska verkligheten, förmågan att fatta och tolka förbindelsen mellan det Absolut och det relativa, mellan Verkligheten och illusionen –

den förmågan är ett uttryck för den nåd vi mottagit i form av andlig mognad. Men denna nåd kan vi icke bli delaktiga av om vi icke samtidigt »blir såsom barn» underställer oss den himmelska fadersauktoriteten.

[1] Oeuvres de Saint Augustin. II. 1er Série: Opuscules, XI. Le magistère chrétien, sid. 268/269.

[2] Ibid. sid. 276/277.

[3] Ibid. sid. 238/239.

[4] Andligt finns hela denna utveckling föregripen i Rousseaus pedagogiska roman Émile, detta lilla autistiskt iskalla väsen för vilket läraren Jean-Jacques framstår som en förhandlingspart (»il faut toujours pactiser avec lui»).

[5] En av den sekulära tankefrihetens klassiska skrifter Voltaires Traktat om toleransen, är i verkligheten ett dokument om religiös ofördragsamhet.

Vårt dagliga bröd

Att leva i biologisk och mental mening är att verka. Människans sinnliga existens är en aktivitet, och den som i människans sinnliga manifestationsform ser hennes enda väsen, stannar gärna vid bilden av ett maskineri, en sinnrik samverkan av mekaniska delar. Det är ostridigt att det mänskliga livet såsom en sinnlig manifestation är en förbränningsprocess, och i denna process behövs ständigt nytt bränsle. Detta bränsle, föda för kroppen och »andlig» föda, stimuli av olika slag för de mentala organen, måste människan såsom biologisk varelse skaffa sig själv. Människan är alltså i sin sinnliga existens i ordets djupaste mening producent; hon är för sin existens och för sin fortvaro på jorden nödgad att »arbeta i sitt anletes svett».[1]

All förnekelse, all materialism har alltid människans jordiska aktivitet som underlag i kampen mot den högre Verkligheten: se vad människan har uträttat och skapat, ropas det i sekulariseringens och förnekelsens alla läger. Glömsk av att Gud alltfort är den skapande kraften, att livet i biologisk och mental mening icke är ett självskapat och självreglerande maskineri faller nutidsmänniskan lätt för frestelsen – även när hon vet bättre att beskåda det mänskliga verket som om jordelivet vore en autonom företeelse.

Allt mänskligt arbete är ytterst ingenting annat än ett symboliskt upprepande av skapelseakten. Människan är ju själv oförmögen till varje skapande i ordets

egentliga mening, men hon kan i sitt arbete manifestera de krafter, som hon undfått genom skapelsen. I varje tanke, i varje akt hyllar vi vår Skapare, vare sig vi vill det eller icke. Vi hyllar Honom som upphovsmannen till det liv vi åtnjuter, till de krafter Han ställt i den mänskliga tillvarons tjänst. Även i sin förbannelse och sin förnekelse lovprisar människan, för att erinra om ett ord av mäster Eckehart, ty förnekelsen är ytterst ingenting annat än en inverterad bekännelse, på samma sätt som det onda finns tillsammans med det goda, det sjuka tillsammans med det friska såsom ett utslag av den gudomliga Allmakten.

Det är icke så som deisterna trodde, att Gud fällt ned en ridå mellan Sig och det skapade verket, att Gud sitter och passivt betraktar Sitt verk och överlåter verkets »fullkomnande» åt människan. Den gudomliga närvaron, det ständiga skapandet, som ytterst är det ontologiska vidmakthållandet, är fundamentalt för vår uppfattning om Ordningen själv. Hur skulle annars Guds nåd kunna verka? Vad vore då barmhärtigheten annat än ett tomt ord? Om Gud fällt en ridå mellan Sig och verket och endast passivt betraktar verket som »fullbordat», då skulle icke blott gudomlig nåd och barmhärtighet utan också vårt liv efter detta och domens dag vara fåfängligt tal.

Den gudomliga närvaron, det gudomliga skapandet gör det mänskliga verket till en hyllning till Skaparen, upprepning på det jordiska planet av skapelseakten, detta är allt mänskligt arbetes metafysiska innebörd och detta ger allt mänskligt arbete dess mening. Arbetet är samtidig ett tjänande. En upprepning av skapelseakten är icke någon tom imitation, dess operativa innebörd är att människan som en arbetande varelse är underställd

sin Herre, tjänar sin Herre och därmed lämnar sitt bidrag till verkets förhärligande.

Symboliskt har människan under årtusenden uttryckt detta på många sätt. En av de centrala symbolerna härför är offret. Människan är medveten om att arbetet är ett tjänande, att detta tjänande belönas. Offergåvan är därför uttryck för tacksamheten över denna belöning men offret är också en avbetalning, om man så vill, på den existentiella skuld, som människan i sin ofullkomlighet alltid häftar till sin Skapare.

Arbetet är ett producerande, vars sinnliga innebörd är före allt annat livsuppehället. Men att uppehålla sitt liv är lika litet en mekanisk återupprepning av biologiska och mentala processer som arbetet skulle vara en tom imitation av skapelseprocessen. Arbetet som medlet till livsuppehället rymmer på aspekter, som gör den produktiva verksamheten till något oändligt mycket mer än ett mekaniskt upprepande av fysiska och psykiska processer.

Allt arbete kräver färdighet, men det är färdigheter, som icke blott har den »tekniska innebörd, de erhållit genom vår tids alltmer mekaniserade arbetsprocesser. Det grekiska ordet *tekne* betyder närmast konstskicklighet eller yrkesskicklighet, och dess verbala form går tillbaka till *tikto*, som betyder föda, alstra, frambringa. Vad som här etymologiskt antyds motsvarar också det verkliga förhållandet. Arbetet är icke ett mekaniskt upprepande av fysiska och psykiska processer. Arbetet är en mänsklig alstringsprocess, vars källor icke är mekaniska eller biologiskt-mentala energicentra utan vars källor är kvalitativa, källor som vi måste söka i människans inre.

Arbetets »tekniska» innebörd är att frambringa en

produkt, som icke blott tillfredsställer de animala behoven utan också är en frukt av konst- eller yrkesskicklighet. Arbetet är en manifestation av den tekniska» strävan, som står i förbund med skönheten. Att utföra ett verk inrymmer ett motiv till efterliknelse, en strävan att upprepa skapelseakten och att frambringa produkter, som bär i sig något av den skönhet, som det skapade verket har i sin ursprunglighet. I arbetet framstår den paradisiska, primordiala skönheten som en förebild. Ett väl utfört arbete ger därför en inre tillfredsställelse, en stolthet och en självkänsla, som icke vilar på materiell eller sinnligt mental grund. Och i arbetets skönhet finner vi därmed arbetsglädje.

Guds skapelse är ett ständigt livgivande och livsuppehållande. Att ge och upprätthålla liv är barmhärtighet. Det mänskliga arbetet, primärt ett medel till livsuppehälle, blir därmed också på det jordiska planet en barmhärtighet. Att arbeta är att försörja icke blott sig själv utan sin familj, att deltaga i försörjning av liv i ordets vidaste mening. Om arbetet icke vore buret av barmhärtigheten, skulle allt tal om arbetets välsignelse vara en fullkomlig meningslöshet. Genom föreningen av tjänande och barmhärtighet blir det mänskliga arbetet också ett verk i dygdens tecken, den andliga fattigdomen eller ödmjukheten som den första och barmhärtigheten som den andra av huvuddygderna. Den tredje, sanningsenligheten, möter vi i förpliktelsen att utföra ett fullgott, av kvalitet och skönhet präglat arbete. »Arbetet adlar mannen» är sannerligen icke ett tomt ord, det är en distinkt angivelse just av arbetet som ett utövande av dygd.

Människan äter icke blott av jordens frukter, hon är icke blott en konsument. Hon producerar, skapar, och

därmed är hennes arbete på samma gång ett givande som ett tagande. Mänskligt arbete är ett berikande av jordens tillgångar. Visserligen vittnar öknar och sterila områden om att människan icke lyssnat till den visdom, som manar till bevarande av den kosmiska jämvikten. Men instinktivt finns denna insikt, att rovdrift och exploatering är fördärvbringande, och årtusendens erfarenheter bekräftar ständigt detta. Exploatering är obarmhärtighet, förmätenhet, och följderna är förstörelse av liv, som till slut vänder sina olyckliga verkningar mot människan själv. Rovdriften är icke ett tjänande under Den, som skänker liv åt allt, utan ett tjänande under egoistisk kortsynthet. Det industriellt-kapitalistiska systemet med sin besinningslösa utplundring av naturtillgångar och sin naturförstörelse bildar en höjdpunkt i detta blinda spel med skapelsens rikedomar.

Sekularisering innebär även arbetslivets sekularisering. Ett tecken på denna arbetslivets tilltagande sekularisering är, att arbetsglädjen alltmer framträder som ett »problem». Innebörden därav är enkelt uttryckt den, att arbetsglädjen håller på att gå förlorad. Visserligen bör ett gott utfört arbete, ett framgångsrikt resultat av långvariga intellektuella mödor, omgivningens uppskattning och beundran ge anledning till glädje och tillfredsställelse. Men detta är icke en varaktig utan en tillfällig glädje. Den är tillfällig därför att den icke är integrerad, och den är icke integrerad därför att den icke har arbetets virtuella innebörd. Om icke arbetet utförs i det medvetna strävandet att vara tjänande, dygdig ödmjukhet, barmhärtighet och sanningsenlighet, kan den djupa glädjen och tillfredsställelsen i arbetet icke inställa sig.

Människans arbetsliv är icke en av materiella om-

ständigheter och tillfälligheter, av »slumpen» präglad tillvaro. Arbetet är icke ett »tvång» eller »slaveri», som skall kunna »befrias» genom några som helst reformer. Arbetet är liksom dess bärare, människan, en reflex av den skapade ordningen själv, en manifestation på det mänskliga planet av den skapande processen. Därför blir arbete och människa icke två skilda »ting», två från varandra skilda »enheter». Arbetet och människan deltager gemensamt i skapelsens cykliska totalitet. Dygden blir arbetets andliga innehåll, icke moralen. Arbetet blir främst en hyllning till skapelsen själv, icke en etisk förpliktelse.

Jordbrukarens och hantverkarens redskap är förlängningar respektive förstärkningar av armar och händer. Kraftkällan är människan. Arbetsprocessen blir ett med människan, arbetsprocessens rytm blir ett med den mänskliga rytmen. Arbetsprocessen blir därmed en avspegling av den kosmiska rytmen.

Maskinen däremot förlägger kraftkällan utanför människan själv. Det är icke längre den mänskliga rytmen, de kroppsliga och själsliga förmögenheterna, som dynamiskt bestämmer arbetsprocessen. Mekaniskt sammankopplade, sinnrikt kombinerade maskindelar bringas i rörelse genom energikällor, såsom elden, gasen, elektriciteten. Visserligen kan invändas, att vinden och vattenfallet framkallar av människan oberoende effekter, som utnyttjas på ett mekaniskt sätt eller i varje fall eliminerar de mänskliga förmögenheterna. Det är sant men med viktiga begränsningar: när vattenfallens källor sinar eller vattnet fryser till is, stannar vattenkvarnarna. När vinden upphör, slaknar seglen och avstannar väderkvarnarna. Naturen har använts av människan till hennes fördel och till de naturliga krafterna har teknis-

ka hjälpmedel knutits. Men naturen har därmed icke uppfattats på ett antagonistiskt sätt, naturen har icke »besegrats». Vattnet driver kvarnhjulet och vinden fyller seglen, men naturen har förblivit i sin orördhet. Den kosmiska jämvikten är icke rubbad.

Med maskinismen däremot är den naturliga jämvikten bruten såväl i människans som i den egentliga naturens liv. Kraftkällan förläggs utanför människan själv och den är också så att säga utbruten ur naturen själv. Kolet och oljan hämtas upp ur jorden och metallerna tränger ut träet och stenen. De metalliska smältningsprocesserna ersätter den manuella bearbetningen.

Det industriella systemets mekaniserade rytm innebär en antagonism: maskinen har trängt sig emellan människan och naturen, har brutit den kosmiska förbindelsen mellan människan och hennes verk, mellan människan och naturen. Naturen blir nu ett exploateringsobjekt, föremål för en mekanisk bearbetning, föremål för all den rovdrift på naturtillgångar, som det växande industriella systemet kräver. Människan själv bestämmer icke sitt arbetes rytm. Inför maskinen får människan rätta sig efter det mekaniska rörelseschemat. Ordet maskinslav har fått en radikalt agitatorisk klang, men ordet är i verkligheten mycket träffande. Människan är i det industriella systemet icke längre herre i arbetets värld, hon har förvandlats till en undersåte under en mekaniserad arbetsprocess. Hon har blivit en främling.[2]

Maskinismen är ett hot mot all andlighet. Den är ett hot mot människans värdighet som Guds avbild, som bäraren av det gudomliga budskapet på jorden. Det är ett ständigt angrepp mot naturens primordiala skönhet genom sitt skövlande av naturens tillgångar, och den

är därmed ett hot mot uppfattningen av naturen som ett tempel. Maskinismens ledande princip är kvantitet. Utifrån rent kvantitativa utgångspunkter och med det rationella funktionerandet som riktpunkt »mobiliserar» maskinismen de så kallade naturtillgångarna, exploaterar dem, därmed förvandlande dem till spekulationsobjekt för att tillfredsställa mänskligt-sinnliga behov. I den industriella civilisationen är alla kvaliteter hotade. Dess härskande princip är och förblir det kvantitativa. Är kapitalismen, som den engelske nationalekonomen J.M. Keynes säger, »absolutely irreligious», gäller detta i samma mån om maskinismen.

Maskinismens destruktiva roll är icke ett „»missförhållande», som skulle kunna »rättas till». Den hör till det maskinella systemets egen princip. Enklast kan detta åskådliggöras symboliskt. Hinduismens världshjul är ett symboliskt uttryck för den gudomliga ordningen: på en gång oföränderlighet – genom hjulets nav – och en rörelse angivet genom ekrarna. De två huvudaspekterna är sålunda centrum och periferi, det förra representerande den fasta vilopunkt, kring vilken hjulet vrider sig och kring vilken rörelsen utvecklas.

I maskinismen däremot är hjulet icke en sinnebild utan en funktion och därtill en grundfunktion: den mekaniska rörelsen är primärt den roterande effekten kring en fast axel. Hjulets axel, centrum, är utgångspunkten, som tjänar som språngbräda för att uppnå det väsentliga, rörelsen. Ju hastigare hjulet roterar, ju intensivare de perifera verkningarna är, ju mer och ju längre bort de perifera rörelserna kan fortplantas och omsättas i andigt nya mekaniska rörelseeffekter, desto bättre. Maskinismens och traditionens hjul har sålunda väsensskilda syften. Hos maskinismen är rörelsen och

de perifera verkningarna det väsentliga. För den indiska traditionens världshjul är målet strävan till centrum till oföränderlighet, stillhet.

Även den sekulariserade människan upplever maskinismen som en förlust. Att mänsklig värdighet går förlorad även i profan mening är omvittnat icke minst i alla de kriser och revolter, som följt i industrialismens spår. Det symboliska bildspråket i den tidigare socialistiska rörelsen ger naivt rörande vittnesbörd om hur det trots all marxistisk maskindyrkan samtidigt fanns en djup medvetenhet om att den proletära förnedringen icke hade sin rot enbart i det kapitalistiska profitsystemet. De febrila ansträngningar, som görs i vår tid för att söka återupprätta gemenskapen mellan människan, hennes arbetsredskap och hennes arbete, är fåfänga. Icke blott så, att mellan människan och hennes arbete en apparat ställts, som bestämmer arbetets rytm. Den tekniska utvecklingen strävar hän mot en automation, ett system av maskinella anordningar, som alltmer ersätter mänskliga funktioner och som därmed alltmer kommer att likna människan. Människan och maskinen blir sålunda alltmer »parallellställda», människan blir alltmer en utbytbar del i den industriella ordningen: hon ersätts icke blott av en annan människa, hon ersätts också av en maskin.

Maskinismen är en hjärtlös form av mänskligt arbete. Maskinismens kvantificerade, all andlighet berövade tillvaro kan icke återställa glädjen i arbetet. Det finns icke en mer beklagansvärd existens än den industriella lönearbetaren – även när han icke är arbetslös och även när han är relativ välbetald. Hans arbetsliv är ett undersåtligt tjänande under en obarmhärtig, iskall opersonlig, oandlig mekanisk ordning. Hans uppgift

är väsentligen en funktionell uppgift. Hans tillvaro är funktionsbestämd och hans tänkande anpassas alltmer till den tekniska värld, i vilken han lever.

Arbetet i dess ursprunglighet, i den traditionella ordningen är något av en tempeltjänst. Detta innebär icke, att arbetet förlänas en socialetisk monopolställning, utmynnande i ett hävdande av att endast den är rättfärdig, som arbetar. Ty tjänandet är icke en moralisk hållning, det är en dygd. Och dygden är en inre, från varje social norm oberoende hållning. Dygdens utövande kan därför ske i avskildhet från arbetslivet. I eremitens och i klosterlivets avskildhet sker ett tjänande lika väl som i arbetets sociala gemenskap. Det är dygden som avgör, icke den form eller miljö, i vilken tjänandet utövas. Det är dygden, vår ödmjukhet, vår barmhärtighet och vår sanningsenlighet, som gör det möjligt för oss alla, var och en efter sin förmåga, att – även i en industriell värld – tjäna och hylla Den, som är källan till allt skapat.

1 Det ligger något av en satanisk logik i Feuerbachs aforism »der Mensch ist was er isst» och i den marxistiska materialismens fundamentala doktrin, att den mänskliga tillvaron är en oavbruten produktions- och reproduktionsprocess.

2 Det i efterkrigsårens marxistiska litteratur så flitigt omhuldade ordet alienation, självfallet tolkat i materialistiska termer som en följd av det kapitalistiska ägandesystemet, är i verkligheten liksom ordet maskinslav, en adekvat beteckning på den situation, som maskinismen själv framkallar och som inga vare sig materialistiska »tolkningar» eller institutionella revolutioner kan förändra.

Vårt vetande

Att ha kunskap och därmed visshet om den gudomliga Verkligheten är icke att vara i besittning av en insikt i jordisk mening. Verkligheten framträder i vår intuitiva medvetenhet, och denna medvetenhet besitter vi därför att vi i vår själ har en odödlig del, *intellectus*. Vi är därför delaktiga i Gud, vi deltager i den verklighet, vars skapade förgänglighet, världen, är en illusorisk avspegling av Verkligheten själv.

Sanningen är därför ingenting, som skall »upptäckas». Vi äger redan sanningen, vi bär den inom oss (»himmelriket finns inom eder») och det gäller för oss därför endast att aktualisera den. Sanningen är därför icke ett förhållande mellan ett tänkande subjekt och ett tänkt objekt. Vägen till sanningen är väsensskild från de operativa tankeprocesser, som försiggår i vår mentala värld.

Ratio och *intellectus*, förnuftet och det intuitiva medvetandet, är väsensskilda. Den förra är en operativ process i formernas värld, ett »förlopp» i tid och rum, en strävan till en objektivering av ett material, som ett subjekt vill bearbeta för att nå en insikt om vad som är sant och vad som är falskt. I denna process finnes inneboende en dualitet, det tänkande och det tänkta.

Intellectus däremot är en intuitiv visshet, utan det tidsligas och det rumsligas mellankomst, ett »här» och ett »nu», ett upphävande av all dualitet, av alla mosägelser, en delaktighet av och ett deltagande i den gudomliga verkligheten.

Sanningen såsom det mänskliga vittnesbördet om den gudomliga Verkligheten är därför icke en kunskap i profan mening. Detta är icke blott ett medvetenhetstillstånd, det är också liv. En människa kan därför icke säga: jag tror, att Gud finns, att Han är allsmäktig, att världen är en förgänglighet och så vidare, men samtidigt säga: det må räcka för mig med denna insikt, ty leva mitt liv i överensstämmelse med denna insikt ämnar jag icke. Denna ståndpunkt är orimlig, ty den religiösa verkligheten är icke en subjektiv kunskap om en objektiv verklighet. Den religiösa verkligheten är visshet och liv. Det är därför Jesus Kristus säger till oss: Jag är vägen, sanningen och livet.

Våra mentala organ, bundna till tid och rum, står emellertid i den meningen icke i motsättning till vårt sökande efter den högsta sanningen. De är tvärtom oundgängliga medel för oss att i vår jordiska existens nå fram till den aktualisering, den medvetenhet, som ett liv i Sanningen innebär. När vi människor säger »upplevelse» och »visshet», finns redan däri omvittnat, att den religiösa verkligheten nås av oss med stöd av mentala krafter: den religiösa världens rika upplevelser är upplevelser, som har ett känslomässigt underlag, och den som säger visshet, har därmed också inneslutit förnuftets bifall. Våra mentala resursers sunda tillstånd och deras anslutning till den intellektiva processen är förutsättningar för allt religiöst liv. Den mentalt förvirrade, den sinnessjuke, den febersjuke deltager icke i anropandet av den Högste.

Vad är då denna högsta Verklighet och vad är då vår kunskap om denna Verklighet? Vi säger att Gud är allsmäktig och vi säger samtidigt, att vi »deltager» i denna allmakt. Här ligger en motsägelse om vi som

Occam och alla hans sentida efterföljare fattar denna rationellt. Att vi människor skulle kunna bli delaktiga av den Allsmäktiges totala kunskap om allt, bli »allvetande» är en föreställning så barock, att den ej krävde ett bemötande, om det icke vore så, att den västerländska sekulariseringsprocessen innesluter denna illusion.

Vår kunskap, vår medvetenhet om den gudomliga Verkligheten är icke en rationell kunskap, den är heller icke ett encyklopediskt vetande eller möjligheten till att skaffa sig ett encyklopediskt vetande om tingens värld, och den är heller icke en kunskap om tingens väsen. Tillvarons innersta hemligheter är oåtkomliga för oss människor, vi »fattar» icke Gud, därför att en objektivering av Verkligheten kan ju icke vara möjlig för den, som själv ingår som en bråkdel av denna Verklighet.

Vi är icke i stånd att »fatta» Gud och Hans verk, men liksom spädbarnet, som ligger vid sin moders bröst, är delaktigt av modern utan att ha en »kunskap» om henne, liksom bladen på trädens grenar är delaktiga av trädets liv utan att ha en »kunskap» om hur trädet genom sina rötter hämtar ny näring och nytt liv, på samma sätt är vi delaktiga i det Absoluta utan att ha en rationell kunskap om detsamma.

Delaktigheten i den osynliga värld, som står över oss, som omsluter oss och som finns inom oss, vinner vi i vårt hjärta. Delaktigheten blir därmed icke en kunskap i profan mening utan ett ljus, det sanna ljuset, som lyser i mörkret, som Johannesevangeliet säger. När människorna därför frågar efter en »kunskap» om Guds väsen, efterlyser en »beviskraft», är detta ett tecken på att det inre ljuset icke vägleder, För dem har Kristi ord förlorat sin djupare mening: salig äro de som tro utan att hava sett.

Eftersom vårt jordiska liv icke är vare sig en slump-

mässighetens eller en determinismens ansvarslöshet, är vi i vår tillvaro nödsakade att bruka våra resurser inom ramen för våra materiella och mentala existensvillkor. Friheten och nödvändigheten är de populära principer, mellan vilka vi är tvingade att pendla. De krav, som ställs på våra mentala organ, är därför sannerligen icke små. Det är framför allt vårt förnuft, som i den hårda existenskampen är vårt främsta redskap och det är med förnuftets hjälp, som vi lyckas icke blott att överleva utan även att skaffa oss ständigt bättre materiella och icke-materiella villkor. Den frestelsen ligger då nära till hands att betrakta vårt eget förnuft som det stora ljuset i vårt liv, den inre kraft, som skall vägleda oss. Frestelsen är så mycket större som förnuftet i det profana vardagslivet ständigt har möjligheter att utvidga sin maktsfär, att peka på nya landvinningar för mänskligt tänkande, nya segrar i kampen mot naturen.

Förnuftet kan emellertid icke användas enbart för att lösa tillvarons dagliga och tillfälliga existensfrågor. Förnuftet kan också givas en systematisk användning. Detta blir vad vi kallar vetenskap. Vetenskapen är liksom en kristallisationsprocess, en rationell självdisciplinering, en sorts asketism, om man så vill, varvid förnuftet drager sig tillbaka från sitt dagliga nyttoarbete, avstående från stundens fördelar och vinster, för att i stället genom systematisk materialbearbetning ge sin verksamhet en mera avlägsen målinriktning. Vetenskapens »asketism» innebär sålunda en förändrad inriktning av förnuftets användning dels i den rumsliga situationen genom den systematiska bearbetningen av ett material utan sikte på en omedelbar praktisk fördel, dels i den tidsliga situationen genom att målsättningen förskjuts in i framtiden.

All asketism fyller människorna med vördnad. Det asketiska är en manifestation av en inre styrka, ett avstående från stundens kortsiktiga behag och njutningar, en kraftsamling, en de andliga resursernas inriktning på högre ting i värdeskalorna. Även vetenskapen blir delaktig av denna mänskliga vördnad: dess avstående från stundens vinster, dess materialbearbetande och dess långsiktiga målinriktning framstår med all rätt som en eremitisk exklusivitet. Den vördnad, som därigenom ägnas vetenskapen, blir för denna ytterligare en frestelse till att betrakta sig själv som bärare av ett »högre» budskap till mänskligheten, en sökare och en upptäckare av en »högre» sanning.

Vetenskap är icke något, som i och för sig står i strid mot den intellektiva strävan att nå och aktualisera Sanningen. Att samla, systematisera och bearbeta ett material inom ramen för våra rationella förmögenheter är en legitim form för oss att fullgöra uppdraget att uppfylla jorden och lägga den under oss. Klandervärt vore det däremot, om människorna uraktläte att utnyttja sina förnuftsgåvor. Det vore att förneka eller visa ifrån oss de rikedomar Gud givit oss. Kunskap om det skapade verket är icke ett äventyrande av verkets sanningsinnehåll – en manifestation av en öververklighet. Den kristallisation, som varje vetenskaplig kunskapsprocess är, blir liksom en klenod för att smycka det stora sanningsverket. Vår kunskap och vår vetenskapliga insikt blir då ett jordiskt deltagande i och ett jordiskt understödjande av den »heliga vetenskap», den *sacra scientia*, vars innebörd är en intellektion, ett deltagande i den gudomliga Verkligheten själv.

Det är i världen, som vetenskapen arbetar, och den är själv en del av världen. Därmed bär den ofullkomlighet-

en inom sig, och därmed också möjligheten till att välja falskhetens i stället för sanningens väg. Vetenskapen måste på samma sätt som människan välja – eller rättare: människan såsom vetenskapens bärare måste välja. Frestelsen för människan att i vetenskapens förklädnad tro sig vara bärare av det inre ljus, som skall vägleda oss, frestelsen att i vetenskapens namn tro sig förkunna en »högre» sanning ligger nära till hands. Människans tekniska och rationella framsteg på jorden är en ständig källa till denna frestelse. Ur det mänskliga högmodet spirar den inbilska föreställningen, att vi med våra rationella resurser skall kunna etablera en autonom vetenskaplig värld, en profan, rationell värld, vars herrar vi skulle bli. Joseph de Maistre har rätt, när han kallat vetenskapen högmodets son, »le fils de l'orgeuil».

All profan vetenskap är rationell systematik. Det är icke en strävan att fatta den enhet, som sammanhåller allt skapat och vars yttersta sammanhållande kraft är Skaparen själv. Det systematiska i den profana vetenskapen är icke inriktat på syntes, ty den syntetiska kraft, som ytterst sammanhåller kosmos och gör den till en harmonisk enhet, undandrager sig varje försök till rationellt utforskande. Den syntetiska, sammanhållande kraft eller, som vi också kallat den, den unitiva principen, är fattbar intuitivt men icke rationellt.

Den profana vetenskapen måste därför grunda sin verksamhet på den motsatta principen, den separativa. Vetenskapens rationella systematik måste därför inrikta sig icke på syntes utan på analys. Den profana vetenskapens yttersta trosgrund måste därför bli, att sanningen är att söka i form av en grundsubstans, som står att finna i materievärldens »botten» eller, när det gäller de humanistiska vetenskaperna, en lag, en princip, ett

system eller en ordning. Endast på analytisk väg, endast genom en systematisk bearbetning av det på analytisk väg vunna »primärmaterialet» skall vetenskapen söka nå sitt mål. Efter att ha funnit dessa primära sanningssubstanser eller system blir det, tror vetenskapen, möjligt att forma världen till den rationella, harmoniska enhet, i vilken människan blir den obestridde härskaren.

Descartes har med all rätt framställts som den moderna vetenskapens, systematikens formulerare. Men han har många förelöpare. Den viktigaste är Occam. Dennes rationellt-logiska metod genomför en radikal omvälvning. Även om Gud har skapat världen och upprätthåller densamma på samma sätt som orsaken framkallar verkan, har vi människor därmed icke någon kunskap om det skapade verkets upphovsman, hävdar Occam. Ty varje orsak framkallar ett resultat, som är helt skilt från sin orsak. Gud är absolut, men också det Han skapar, tingen i deras odelbara grundenheter, är absoluta, *res absoluta singularis*, som Occam kallar det. Följaktligen kan Gud icke deltaga i Sin skapelse, lika litet som tingens värld kan deltaga i sin gudomlige Upphovsman. I Occams världsbild framträder sålunda två absoluter, Gud och Hans verk, tingen. Occam krossar den kosmiska helhetsbilden och ersätter den kosmiskt-hierarkiska ordningen med dessa två odelbara absoluter. Världen är en värld av isolerade individer, ty varje skapad individ är som alla skapade ting en individuell enhet, skild från andra skapade ting.

Vi kan icke ha någon kunskap om Gud, förklarar Occam, därför att verket icke »vittnar» om sin orsak utan är skilt från sitt upphov i samma ögonblick det blir till. Gud kan därför endast bli föremål för tro. Världen däremot, de skapade tingens värld, kan bli föremål för

så mycket mer vetande. Våra rationella förmögenheter öppnar här väldiga möjligheter för att förstå den värld, i vilken vi lever. Vetandet om vår värld når vi genom ett oavbrutet analyserande av tingen, ty det gäller att komma ned till det, som i tingens värld är den absoluta grundenheten, *res absoluta singularis.*[1]

Vägen ligger därmed öppen för en rent profan, från varje metafysisk aspekt »befriad» vetenskaplig forskning: för att förstå världen måste man upplösa den i sina beståndsdelar för att till slut nå fram till den fasta, absoluta verklighetskärnan, *res absoluta singularis.* Visserligen består världen av sammansatta ting, men de är uppbyggda av dessa absoluta, oföränderliga enheter. Vetenskapens väg är därför det outtröttliga analyserandets väg.

För den kristna medeltiden är, vi upprepar det, Occam och den occamistiska nominalismen en katastrof. I det medeltida tänkandet finns alltid, mer eller mindre tydligt framhävt, föreställningen om att allting har ett mål. Augustinus liksom Thomas av Aquino förkunnar: det högsta goda står som ett älskat mål, det väcker en längtan att bli uppnått. Även denna föreställning blir föremål för Occams revolutionerande nit. Bågskytten, säger han, ser ett mål, han spänner sin båge och riktar pilen mot målet. Föremålet är då det eftertraktade målet. Men är målet orsaken till handlingen? Förvisso icke. Det som bestämmer pilens flykt är icke det siktade målet utan bågskyttens vilja. Bågskytten vill nå målet, därför riktar han sin pil mot detsamma. Det avgörande är alltså icke målet utan bågskyttens begär. Målet är begärligt, och eftersom vi begär det, finner vi ett medel att nå detsamma.[2]

I denna metafor samlar Occam liksom i ett nötskal

både sin teologiska och sin profana åskådning. Tillvaron upplevs som empiriska enskildheter, allt skapat är individuellt och har sin egen kausalitet. Det är det tillfälliga, som härskar, och i detta tillfälligheternas spel står människan i centrum. Det är hennes subjektiva önskningar, som är det avgörande. Ty vi resonerar icke om tingen, menar Occam, utan om de föreställningar vi skapar, när vi kommer i kontakt med tingen.[3] Det avgörande är icke målet utan bågskyttens begär att nå målet. Och dessa begär kan endast tillfredsställas genom att människan med sitt förnuft, med sin analytiska metod utforskar tingens värld på empiriskt-rationell väg. Guds allmakt är ingalunda betvivlad eller förnekad, men i verkligheten ifrågasätter Occam den därigenom att han bestrider, att tingens värld är relaterad till sin Skapare utan i stället är skild från, absolut sidoordnad sin Skapare. Det finns sålunda två absoluta makter i tillvaron, Gud och Hans verk. Därmed är en betydelsefull etapp nådd i den profanvetenskapliga »emancipationen».

Förnuftets väg som en väg till mänsklig »emancipation» kräver icke blott vidlyftiga spekulationer utan även och framför allt metod. Förnuft har vi alla, men det gäller att använda det väl och på rätt sätt, och härför behöver vi en metod, säger René Descartes, som tre sekler senare bygger vidare på den grund, som Occam lagt. Det centrala är det egna tänkandet, och tänkandet är icke blott ett sant vittnesbörd om att, jag existerar (*cogito ergo sum*) – mina tankar är också, när jag fattar dem klart och distinkt, sanna. Endast den hänsynslöst subjektiva analytiska metoden är vägen till sanning. Den metodiska vägen att nå detta sanningsmål anger Descartes i fyra punkter: för det första att icke godtaga

som sant något, som jag icke äger absolut visshet om, för det andra att dela upp alla problem i minsta möjliga enheter, för det tredje att utgå från de enklaste ting för att sedan gradvis stiga upp i riktning mot de mer komplicerade samt för det fjärde att genom noggranna översikter och kontroller alltid vara säker på att inga faktorer är uteslutna.[4]

Tre följande sekler av profan västerländsk forskning har i stort sett följt de vägar, Descartes anvisat: ett metodiskt samlande av ett empiriskt material, en rationellt-kritisk sovring och en klassificering av materialet, en analytisk penetration ned till »grundstenen» för att sedan »förklara» tingens ordning utifrån denna »grundstenen», samt en logisk granskning av allt, som icke låter sig empiriskt bearbetas eller kvantitetsverifieras. Huvudmetoden är analysen, och denna metods giltighet har varit så mycket lättare att upprätthålla, som den naturmekaniska, deterministiska världsbilden, sådan den fått sin klassiska utformning i Newtons mekanik, varit den i stort sett förhärskande ända in i vår tid.

Hela denna profana vetenskapliga värld är grundad på en förvanskning av verkligheten, en serie av falska föreställningar om det skapade verket. Bakom det vetenskapligt-analytiska sysslandet döljer sig ett postulat: att naturen till sitt innersta väsen består av en enkel, odelbar substanskärna och att vi genom ett outtröttligt analyserande kan nå fram till denna arkimediska punkt.

Men icke nog med detta. De egenskaper, som vi finner i de större, sammansatta fenomenen, skulle då också återfinnas i sin elementära ursprunglighet i de elementära fenomenen skulle icke så vara fallet, vore ju den analytiska processen meningslös, då skulle vi ju fjärma oss från problemens centra. De större fenome-

nen skulle sålunda vara uppbyggda av de mindre, och i denna uppbyggnadsprocess skulle inga egenskaper ha tillkommit, som saknades i de mindre materiepartiklarna och – ytterst – i »elementarpartiklarna». Detta skulle till slut innebära, att ett fenomen är summan av sina delar.

Även om det från vetenskapligt håll skulle bestridas att den vetenskapliga metodiken uppfattas på detta dogmatiska sätt, är dock analysen huvudmetoden i allt vetenskapligt arbete. Allt vetenskapligt arbete är ett analytiskt demontage, en strävan att från de komplexa fenomenen söka finna de element, som kan föreställas vara de komplexa fenomenens beståndsdelar. Om vi, säger fysikern och nobelpristagaren P. W. Bridgman, under alla omständigheter visste, att alla element, som vi finner på det högre stadiet, är inherenta i de elementära partierna på en lägre nivå av skalan, då vore den analytiska metoden en säker väg. Men den analytiska metoden har uppdagat, fortsätter Bridgman, att universum framstår som alltmer komplicerat och att den sökta enkelheten »viker tillbaka». Bortom elektroner och kvantum finns det troligen fler strukturer, det gör våra nuvarande experiment troligt, säger Bridgman. Ingenting talar för att naturen skulle kunna reduceras till en enkelhet.[5]

Går vi till den organiska naturen, blir bilden än mer komplicerad. Om atomfysikern nödgas konstatera, att den gamla mekaniskt determinerade världsbilden är i full upplösning, blir ett försök att applicera »elementarpartikelns» föreställningssätt än mer orimligt i de morfologiska vetenskaperna, ty här möte vi det som i såväl populärt som vetenskapligt språkbruk betecknas som liv. Med de mest förfinade naturvetenskapliga metoder

kan man säkert få många och intressanta deskriptioner på det fenomen, vi kallar liv, men vad liv »är» låter sig icke besvaras. På samma sätt som magikern imitativt »återgiver» det som är utflödet ur en högre verklighet – men utan att vara i besittning av denna verklighets andliga innehåll – på samma sätt är det måhända möjligt att i de vetenskapliga laboratorierna imitativt »rekonstruera» livssubstanserna. Men vi får då icke glömma, att dessa »rekonstruktioner» är arbetsresultatet av just levande människor. Vad livet självt »är», förblir lika förborgat.

Lika orimligt är att tro sig på logisk väg kunna lösa några av tillvarons grundläggande frågor. Logistikens stora ambition är att nå fram till logiskt motsägelselösa påståenden. Tillvarons antinomier skulle sålunda genom logiska tankeoperationer kunna åtminstone i denna begränsade mening upphävas. Detta innesluter den orimliga föreställningen, att det skapade verket med sin existentiella bundenhet i formernas värld på ett låt vara begränsat område – i detta fall det mänskliga tänkandet – skulle kunna höja sig av egen kraft ur sin egen relativitet och nå motsägelselöshetens absoluta, fullkomliga tillstånd. Ateister och agnostiker hånar dem, som tror på de religiösa undren. I detta fall gör filosofer anspråk på att kunna uträtta ett underverk, vars orimlighet ligger uppenbarad i tingens egen ordning.

Det mänskliga tänkandet är en operativ process, som icke blott är mental utan även innesluter fysiska operationer. Dessa våra tankeoperationer försiggår i tid och rum och är därför tvingade att röra sig inom de formella gränser, som i första hand tid och rum drager. Vi är alltså själva i våra tankeprocesser delaktiga i den tingens värld, som skall vara föremål för våra observationer. Vi

är själva en del av det material, som skall beskrivas och därför blir också våra beskrivningar en operativ process, som är sammanlänkad med det material, som skall beskrivas. Vad som är verklighet och vår beskrivning av verkligheten, vår erfarenhet och vår beskrivning av erfarenheten blir en fråga, som icke med absolut visshet kan besvaras. Descartes' beskrivning av den tänkande människan och den tänkta, livlösa materian, *res cogitans* och *res extensa*, är en spekulativ dröm om det mänskliga förnuftet, *ratio*, som en absolut andlighet, vars fullkomnande är Gud själv. Men människan är icke en åskådare, hon är en deltagare i livets motsatsspel, och ur detta motsatsspel kan hon icke lyfta sig upp med sina egna krafter till den upphöjda objektivitet som Descartes föreställde sig.

Det förra seklets naturmekaniska, determinerade världsbild ligger i spillror. Det byggnadsverk, som har sin klassiska förebild närmast i Newtons mekanik, har förintats av modern atomforskning, och därmed bekräftas – i negativa termer – det som genom årtusendena varit vishetslärornas egendom. Den moderna vetenskapen söker dölja sin växande vanmaktskänsla genom flykt i två riktningar. Den ena är flykten in i statistiken. I och med att den klassiska bilden av naturen som en av kontinuitet och determination fast präglad ordning brutit samman, kan i detta naturens tillstånd av diskontinuitet och indetermination lagarna endast ersättas med statistiska formler. Naturen skall icke längre fattas som ordning utan som relationer, grundade på statistiska beräkningar. Vetenskapens kunskaper, lagar och uppdaganden kan sålunda icke förklaras giltiga för livet i dess helhet. De är giltiga endast inom begränsade områden. De trosförklaringar, som i dag avges av dem, som

talar om ett vetande grundat på vetenskapen, är offer för motsägelser och självillusioner, det är fysikern och nobelpristagaren Werner Heisenbergs bistra slutsats.[6]

Den statistiska metoden fortplantar sig till andra vetenskaper. Den analytiskt vetenskapliga processen gör detta oundvikligt. Atomisering av människan både som enskild människa och som samhällsvarelse leder till att de vetenskapliga grenar, som sysslar med samhälls- och människokunskap alltmer tillgriper den statistiska metoden. Människan fattas alltmer som en summa av operativa enheter, och samhället fattas alltmer som summan av intresseburna och institutionsbundna individer. Studiet av människan, både som enskild individ och i kollektiven, måste då framför allt bli ett fastställande av de kvantitativa relationerna, de mänskliga »attityderna» och »beteendena» sönderdelas och studeras i sina kvantitativa manifestationsformer och de sociala intressefragmenten blir föremål för liknande kvantitetsanalyser.

Den andra flyktvägen är att förklara ett allt större antal frågor »meningslösa». Detta innebär, att man utesluter från det vetenskapliga problemfältet alla de frågor, som icke öppnar en rationellt-operativ väg till ett svar. Självfallet innebär denna exkluderingsprocess, att till slut endast de frågor, som anses kunna logiskt eller kvantitativt verifieras, förklaras vara »vetenskapliga frågor». Varje fråga som icke kan bli föremål för en statistisk bearbetning eller varje frågeställning, som icke passar in i det logiskt-metodiska strävandet att nå fram till »motsägelsefria satser», exkluderas. I vems namn och med vilkens auktorisation våra stora livsfrågor förklaras vara »ovetenskapliga» och därför »meningslösa» är en fråga, på vilken intet svar gives.

Därmed förlorar vetenskapen alltmer sitt värde att

inom ramen av vår jordiska existens och med de rationella krafter, som står oss till buds, ge oss människor betydelsefulla orienteringar och vägledningar i vårt jordiska handlande. Vetenskap är en form för mänskligt ibruktagande av de rika andliga gåvor vår Skapare tilldelat oss. Denna sin stora och positiva uppgift har vetenskapen brukat på ett sådant sätt, att den i dag icke vägleder oss, icke lär oss vad som är sant och rätt och gott. Vetenskapen förtär sig själv. Fången i sitt rationalistiska högmod har den trott, att den skulle kunna förklara ting, som den icke är mäktig att förklara. Ty vetenskapen kommer till en punkt, där den konfronteras med ett olösligt problem: vetenskapens första och sista redskap är tanken – och tanken kan icke tänka sig själv. I sin sekulära förblindelse och i sitt högmod fattar icke vetenskapen den djupa innebörden i Platons sinnebild om grottan: fastkedjade vid väggen ser vi skuggorna men är oförmögna att se de ting, som är skuggornas upphov.

[1] *Georges Lagarde*: La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age V, sid. 109–124, 183–184 210–213.

[2] Ibid. sid. 220–221.

[3] Ibid. sid. 163.

[4] *René Descartes*: Discours de la méthode. Paris 1962, sid. 2, 15, 18–19, 32–33.

[5] *P. W. Bridgman*: The logic of modern physics, sid. 205–207.

[6] *Werner Heisenberg*: La nature dans la physique contemporaine, Idées, sid. 47. Enligt sin år 1927 framlagda så kallade indeterminationsprincip har H. påvisat, att man icke samtidigt, avsiktligt och exakt kan ange positionen och hastigheten hos en atompartikel. Positionen kan exakt mätas, men observationsinstrumentets mellankomst gör det omöjligt att till en viss punkt fastställa hastigheten – och omvänt. Heisenberg har därmed slutgiltigt visat otillräckligheten i

Newtons mekanik: för att beräkna en mekanisk process måste man på samma gång känna positionen och hastigheten hos kroppen vid ett visst ögonblick – och det är just detta, som visat sig vara omöjligt. (Ibid. sid. 35).

Möte med skönheten

Den synliga världen är skön, säger Maximos Confessor, hur mycket skönare bör då icke den osynliga världen vara och hur skön måste icke Den vara, som skapat dessa båda.[1]

Med dessa ord har Maximos angivit det väsentliga i det vi människor kallar skönhet. Skönheten finns manifesterad i den sinnliga tillvaron men den finns också i det osinnliga, den rent andliga tillvaron, och slutligen har all skönhet sin källa hos Skaparen själv. Vi uppfattar det sköna med våra sinnen, vi säger att det eller det är skönt, vi kan ha delade meningar om vad som är skönt och vi kan tvista därom, liksom vi kan tvista om vad som är gott och vad som är sant. Men vi har alla föreställningar om något som vi kallar skönt, gott, sant.

Dessa föreställningars jordiska manifestationer, som är mångtaliga som stjärnorna på himlen, blir alltid föremål för skiftande tolkningar. Hur skulle det kunna vara annat? Det finns icke två människor, som är absolut lika till sin kroppsliga och mentala skapnad, det finns icke två ting, som alla människor uppfattar på exakt samma sätt. De föreställningar vi med våra sinnliga organ har om den gudomliga verkligheten är ständigt skiftande, från människa till människa, från folk till folk, och det är därför vi upplever denna gudomliga verklighet på det exoteriska planet i skiftande uppenbarelseformer – såsom religioner. På samma sätt förhåller det sig med skönheten, på samma sätt förhåller det sig med det san-

na och det goda. Variationen i de jordiska manifestationerna är oändliga i sina möjligheter, men bakom alla skiftande uppfattningar och tolkningar finns alltid en föreställning om en gudomlig verklighet, om skönhet, godhet, sanning.

Det ligger mycket nära till hands att se denna individuella variationsrikedom i våra mentala upplevelser av vad som är skönt, gott, sant som vittnesbörd om att människan är »alltings mått», alltings centrum och att därför endast de subjektiva upplevelserna är giltiga. Därmed är ett väsentligt element i all sekularisering angivet: tendensen att endast godkänna den egna, subjektiva uppfattningen som den slutligt giltiga, vägran att underkasta sig en högre verklighet, en högre norm eller en auktoritet.

Skönheten skulle då vara intet annat än vars och ens subjektiva upplevelser, estetiska »förnimmelser» och de subjektiva tolkningarna av dessa estetiska fenomen, sådana de blivit föremål för sinnliga upplevelser. Emellertid är de sinnliga medvetenhetsformerna i alla sina skiftningar alltid framburna av en gemensam nämnare, en föreställning eller en »idé» om det sköna, och även om det hävdas, att detta är en till individen knuten föreställning, återstår frågan att besvara, hur denna föreställning kan ingå som en konstant hos alla människor, i deras vardagslivs estetiska inramning, i deras kärleksliv, i deras kultiska liv. Det återstår att förklara hur denna föreställning äger en attraktiv kraft, likaväl som dess motsats, föreställningen om det fula, verkar frånstötande.

Skulle allt detta vara endast en rent subjektiv, individuell egendom, skulle det sköna ju hos alla normala människor icke ha denna attraktiva kraft, denna inne-

boende strävan att komma till uttryck, på samma sätt som det goda och det sanna heller icke skulle vara föreställningar, som är eftersträvade i samma mån som deras motsatspar, det onda och det falska, skulle avvisas och bekämpas.

Människan är i besittning av ett begrepp eller, som Platon kallar det, en idé, *eidos*, om skönheten, och denna skönhet finns i den osynliga världen såsom en förebild, och denna förebild i sin tur, denna arketyp, har som sin yttersta källa Skaparen själv. Utan denna intuitiva visshet blir fenomenet skönhet en psykologisk gåta. Skönheten som sådan, som väsen, finns sålunda såsom en icke-materiell, osinnlig förebild. Den finns oberoende av den sinnliga världen och oberoende av våra subjektiva föreställningar. Skönheten i den synliga världen överträffas då, för att tala med Maximos Confessor, av skönheten i den osynliga världen, ty denna skönhet är såsom arketyp en förebildlig skönhet, obefläckad av den begränsning, som drabbar all skönhet, som träder in i relativitetens och formernas sinnliga värld.

Denna arketypiska skönhet är ingenting annat än den universella, översinnliga uppenbarelsen av Gud som skönhet, och denna i ordets verkliga mening himmelska skönhet är då en orubblig förebild för allt vad som på jorden finns av skönhet. Den är orubblig därför att den är direkt av Gud, den är liksom en utstrålad skönhet direkt ur Guds väsen, en primär, osinnlig, »direkt» manifestation av Gud såsom skönhet.

Denna direkta utstrålning av Gud såsom skönhet vänder sig i skapelsen ned mot det skapade verket och uppenbarar arketypiskt det, som i det skapade verket blir skönt för människan. Liksom allt skapat har sin gudomliga förebild, sin universella »himmelska» mot-

svarighet, träder också skönheten in i vårt medvetande i denna »janus»-gestalt. Vänd mot den gudomliga källan har skönheten det eviga och det absoluta som upphov, vänd mot det skapade verket är skönheten en spegling av detta eviga och aboluta. Skönheten är sålunda dubbel i den meningen att den på samma gång är och symboliserar. Den är ren andlighet och manifestation, den uppenbarar och den materialiserar.

Ingenting kan vara falskare än det profana estetiserandet, som i skönheten ser subjektiva »upplevelser» och ingenting annat. Denna falskhet blir icke mindre genom humanismens patetiska deklamationer om »det eviga hos människan», ty detta patetiska tal är ingenting annat än ett sekulärt låntagande från den andliga Sanningens värld. Denna humanistiska jargong i all sin skenbara upphöjdhet, som tjusat och entusiasmerat människor under århundraden, är bildligt talat ingenting annat än intressemänniskans kungamantel, i vilken är invävda alla de slocknade stjärnor, som en gång lyste på troslivets himlavalv.

Skönheten är inget subjektivt mänskligt fenomen, ty därmed blir skönheten ständigt något, som kan jämföras och debatteras. Skönheten är ojämförlig och objektiv. Denna objektivitet besitter skönheten därför att den är förankrad i det Absoluta. Men denna objektivitet innebär icke en oåtkomlighet. Den är tvärtom åtkomlig för oss människor, men icke genom smaken utan genom *intellectus*. Konsten såsom en manifestation av skönheten blir därför på en gång mänsklig och gudomlig.

Vårt möte med skönheten är sålunda primärt ett intellektivt möte, en intuitiv medvetenhet om det gudomliga såsom fullkomlig skönhet. Vi kan möta skön-

heten med en förtröstansfull hängivenhet i andlig verklighet, som uttrycker lycksalighet och sanning på samma gång. Det är ett »passivt» möte i den meningen, att skönheten har något av kontemplationens stillhet. Men det är också ett möte som kan överbringa, – och bör överbringa – skönheten till vår person såsom »aktivitet», såsom ett bidrag till vår dygdiga hållning.

Skönhetens bidrag till människans dygdiga strävan är främst jämvikt och renhet. Att rubba den kosmiska balansen är liksom att krossa den spegel, i vilken vi skådar skönheten, och det sensuella och passionella är det »slagg», som berövar skönheten dess renhet. Dygden som jämvikt och dygden som serenitet – där finner vi i vår dygdiga strävan spåren efter den gudomliga skönheten.[2]

Vårt möte med skönheten passivt i kontemplationen och aktivt i vår dygdiga strävan är en konfrontation med skönheten som ett rent andligt vara, i dess ursprunglighet. Men vi möter också skönheten i dess manifesterade form. Även här kan vi se detta möte ur den dubbla aspekten passiv–aktiv. Vi upplever först och främst den gudomliga skönheten i dess manifesterade form i vårt passiva betraktande av det skapade verket i dess primordiala oskuldsfullhet. Vi möter här skönheten icke längre såsom en ren andlighet utan manifesterad. Skönheten »är» icke, den »föreställer», den träder emot oss som en symbol, men en symbol, som är genomlyst av skönhetens andliga vara. Liksom vi talar om *intellectus* som oskapat och skapat, kan vi här tala om skönheten som ren andlighet och som manifestation, som vara och som symbol.

Naturen med sina berg och hav, slätter och skogar, med sin vegetativa rikedom är som en enda ofantlig

symbol för den gudomliga Allmakten. Men i denna naturens skönhet ingår också den kosmiska jämvikten, i den planetariska bilden lika väl som i den vegetativa växlingen. I skapelsens ursprunglighet, i den orörda naturen finns därtill en oskuldsfull renhet. Inför dessa båda, jämvikten och renheten, möter vi även i det skapade verket de två aspekterna av skönheten.

Det är jämvikten och renheten i Guds skapelse, som människan ständigt angriper. I sitt uppdrag att föröka sig och lägga jorden under sig vet människan att tillgripa medel, icke minst tekniska hjälpmedel, som tager av naturen vida mer än det, som krävs för livets uppehälle. Exploatering är icke något, som kommit först med den moderna industrialismen. Exploatering kan ske – och har även skett – med vida enklare teknisk utrustning än som nu står till människans förfogande, men det råder ingen tvekan om att den mörka tidsåldern karakteriseras icke minst av att mänskligt förnuft och mänsklig fantasi inriktats på att bygga upp en teknisk apparat, vars ledande princip är kvantitet, en blind expansion i fråga om produktion och expansion i rummet och en ständig strävan att genom en lika blind acceleration åstadkomma en krympning i tiden, ett »tidsbesparande».

Denna kvantitativa princip leder oundvikligen till en rovdrift av naturens tillgångar, till ett likaledes förblindat angrepp mot hela det skapade verket, mot dess ursprungliga skönhet och oskuldsfullhet. Ingen kan i dag undgå att konfronteras med de mest groteska ingrepp mot sjöar och floder, berg och skogar, hur det högindustriella samhället alltmer karakteriseras av en urbanisering, som alltigenom bär fulhetens, disproportionens och sterilitetens prägel.

Vårt möte med skönheten i dess manifesterade form

här nere på jorden är liksom vårt möte med skönheten på det översinnliga planet dels en passiv, dels en aktiv förhållning. Är vår andaktsfulla upplevelse av skönheten i naturen passiv, träder vi aktivt in i skönheten genom konsten. Varje människa är utrustad med de inneboende förutsättningarna, det inneboende fröet till ett konstnärskap. Ty varje människa är mentalt utrustad med de själsliga kapaciteter, som kan forma en föreställning om vad som är skönt och vad som är fult. Varje människa har i sin odödliga själ ett fragment av den gudomliga skönheten själv och därmed en förebild för det i jordisk mening sköna.

Detta betyder självfallet icke, att varje människa går med den store konstnärens mästarbrev i ränseln. Men det betyder, att var och en efter måttet av sin förmåga kan avbilda och i jordiska former uttrycka den gudomliga skönhet, vi alla bär fragmentariskt inom oss. Denna andel i den gudomliga skönheten är sålunda icke tilldelad ett litet mänskligt fåtal. Varje människa ger i sitt vardagsliv, medvetet eller omedvetet, uttryck åt en estetisk strävan, även om det sker i aldrig så blygsam, fragmentarisk form. Att hennes arbetsliv och miljö därvid är det material, ur vilket hon ständigt berikar sig, är självfallet.[3]

Den skapande konstnären förverkligar i sitt arbete vissa aspekter av sig själv, men såsom bärare av den högre kunskapen om det sköna är konstnären samtidigt ett medium.[4] Varje konstverk bär sin jordiska upphovsmans osynliga signatur, men detta betyder icke, som den sekulariserade konstens banerförare tror, att det är människan själv, som är den estetiska kraftens, gestaltningens, förverkligandets källa. Ty all konst, som är förbunden med sin gudomliga källa och därmed ytterst

hämtar all sin kraft ur denna källa, är tidlös och till sitt väsen absolut. När kontakten med denna källa går förlorad, blir konsten ett offer för mänskliga nycker, infall, passioner, vilket leder till relativitet och föränderlighet.

Konst är och symboliserar på samma gång. Konst är i jordisk mening ett mänskligt verk, och samtidigt symboliserar detta verk den högre, översinnliga verkligheten. Symbolen är en manifestation, samtidigt som symbolen är något mer än blott och bart en manifestation. Symbolen »är» samtidigt det den ger sitt manifesterade uttryck åt. Det är ur detta förhållande konsten hämtar sin uppgift, sitt »budskap» till människorna. Detta »budskap» är icke, som humanisterna älskar att kalla det, ett moraliskt budskap. Det är ett dygdens budskap i konstnärlig gestaltning.

Den konst, om vilken vi talat och som är den enda legitima bäraren av namnet, är den estetiska manifestation, som är underställd den översinnliga skönhet, vars upphov är Gud själv. Det är en *ars sacra*, vars jordiska manifestationsformer är genomlysta av det gudomliga innehållet, vars mänskliga skapare i sin konstnärliga hållning är före allt annat kontemplativ och icke passionell.[5] Men med en begynnande sekularisering inträder en begynnande förändring av konsten. Det passionella tränger alltmer fram för att söka vinna den eftertraktade rangplatsen. Naturens sinnliga sida exponeras allt tydligare, människan träder fram och intar en alltmer markerad central plats, den kroppsliga skönheten, de mentala krafternas spel belyses på ett alltmer ohöljt sätt. Det som i *ars sacra* är en imitation, en form för att manifestera ett innehåll, som är andligt, övergår alltmer till att bli ett förhärligande av manifestationen själv och icke ett förhärligande av den andlighet, som är

manifestationens verkliga innehåll. Det är ett förhärligande av människan och människans gärningar, oavsett om dessa gärningar står i det heligas eller i det profanas tjänst.

Med denna profanering av konsten bryts också jämvikten i det konstnärliga skapandet. Det tidlösa ersätts alltmer av det dynamiskt föränderliga, den rumsliga balansen, förenad med skapelsens harmoniska skönhet, förskjuts till förmån för det föränderliga även i rumslig mening. Den sinnliga människan och den sinnliga naturen träder alltmer fram som de två stora komponenterna. Därmed har portarna öppnats för den sekulära process, som kortast kan karakteriseras med ordet exploatering. Människan som en sinnlig varelse skall exploateras – genom att förhärliga hennes kroppsliga och mentala resurser gör konsten av människan ett medel till eggelse, till stegring av de passionella krafterna.

Genom att förhärliga de sinnliga, passionella elementen i naturen sätts en motsvarande process i gång. Det skapade förhärligas i sinnliga termer och blir därmed ett exploateringsobjekt. Det är ingen tillfällighet utan det råder ett djupt inbördes sammanhang mellan denna profana utveckling inom konsten och den växande borgerliga klassens exploateringssträvan av både människa och natur på det ekonomiska området. Det prometeiska träder fram i denna sekulariseringsprocess med anspråk på att på alla områden, i konsten, i vetenskapen, i det politiska och ekonomiska livet lyfta upp människan till den makt och härlighet, som hon förklaras böra ställa legitima anspråk på. I denna förvanskningsprocess träder humanismen fram och förkunnar, att just detta är andens serger över materien.[6]

Hand i hand med denna sekularisering av konsten

går den motsvarande förändringen av konstnären och hans förhållande till sitt verk. Konstnären träder ut ur sin objektiva ställning som en förverkligare inom ramen för sin tekniska och mentala utrustning av den andliga verkligheten, formad i estetiska termer. Konstnären blir nu ett subjekt, ett »jag», som utträder ur sin objektiva och ödmjuka anonymitet och in i en subjektiv exaltation. I samma ögonblick, som han subjektiverar sig, gör han sig själv till ett exploateringsobjekt. Han har nu endast att falla tillbaka på sina egna mentala resurser, på sin »inspiration» och på sin »originalitet».

Därmed inleds en process, ett sökande i och ett exploaterande av konstnärens mentala resurser, som innebär tvånget till ett ständigt »förnyande» – som om skönheten hade något behov av att förnya sig! – och som oundvikligen leder till ett exploaterande av formella möjligheter tills den gräns är nådd, där det icke finns något mer att exploatera inom ramen för det, som denna värld har att erbjuda av skönhet. I denna värld, som också samtidigt materiellt förvandlas till en industrialiserad och urbaniserad värld med en lika hänsynslös som blind exploatering av naturen, träder tendenserna till en inversion av all andlighet öppet fram inom konsten. Parallellt med den industriella utplundringen av den skapade världens primordiala skönhet sker en utplundring av andligheten i konstens form. Det är en estetisk och en materiell inversion, som framträder som en parallell rörelse, en satanism, som innesluter människan liksom genom en dubbel omfattningsrörelse – för att låna en militärstrategisk term.

Konstens sekularisering är en oavbruten process bort från skönheten. Denna rörelse måste logiskt gå i riktning mot en förnekelse, en förnekelse av det sköna och

av det skönas gudomliga upphov. Förnekelsen av Gud är det sataniska och förnekelsen av det sköna är det fula. Den estetiska utvecklingen i vår tid bekräftar detta. När människan exploaterat sina möjligheter på att genom sin »originalitet» och sin »inspiration» framställa skönhet, återstår inga andra möjligheter än att tillgripa dess motsats och ge fulheten en konstnärlig legitimation. Samtidigt som människan industriellt förfular den materiella tillvaron, sker – givetvis under en intim växelverkan – ett fulhetens segertåg genom det estetiska livet. Till fulheten sällar sig det sjukliga, det perverterade, det brottsliga. Inversionen understryks ytterligare genom uttryck som antiroman och antikonst. I elektronikens övertonslösa och avrytmiserade värld skall den nya musiken framställas.

Industrialismens tekniskt rationalistiska värld är en gudlös värld. Det är därför som ropen nu höjs på ett levande »kulturliv», som skall ge åt den mänskliga tillvaron den irrationella och emotionella rikedom, som vi berövas i den tekniska högcivilisationen. Vår tids politiska ledare ser sig alltmer oroligt om efter det andliga »fyllnadsgods», som skänker glans och lyftning åt såväl arbetsliv som fritid. Blickarna faller då på konstnärerna i första hand, och dessa manas ofta i patetiska ordalag att träda fram – och träder också fram – med later som om de vore vår tids medicinmän, utrustade med högre krafter, som skall bota tidens andliga sjukdomar. Man erinrar sig gärna bilden om de blinda, som söker leda varandra.

Sanningen är evig, orubblig, oföränderlig. Så är det också med skönheten. Att fatta det sköna i dess verkliga väsen, som en objektiv, oföränderlig uppenbarelse av allt det som den gudomliga verkligheten rymmer av

skönhet – och med skönheten sanning, godhet, barmhärtighet, renhet – att fatta detta skönhetens väsen, det är att stilla själens oro, att stanna upp inför det Eviga. Rastlöst rusar nutidsmänniskan fram genom en värld, som om tillvaron vore ett enda kinematografiskt händelseförlopp. Och i denna sin rastlöshet tror nutidsmänniskan att liv är rörelse i den meningen, att stillestånd skulle vara liktydigt med död.

[1] *Maxime Le Confesseur:* Centuries sur la charité. Paris–Lyon 1945 (Sources chrétiennes 9), sid. 144.

[2] I modern tid är calvinismen med alla dess förgreningar ett exempel på hur en steril, skönhetsfientlig moralism utarmar den andlighet, som denna rörelse sade sig vilja förnya.

[3] Det industriella arbetslivet och den moderna urbanismen får sin ödesdigra roll belyst även ur denna synvinkel. En utarmning på all skönhet, en själlös mekanisering gör människan icke blott estetiskt fattigare, hon får det allt svårare – och det är det väsentliga – att i sitt vardagsliv stå i levande förbindelse med skönhetens källa.

[4] *Titus Burckhardt:* Principes et méthodes de l'art sacré, Lyon 1958, sid. 10.

[5] En sammanhängande framställning om *ars sacra*, dess väsen och innehåll, dess utformning och förgreningar är nyss citerade av Titus Burckhardt.

[6] I denna prometeiska förvanskning av det sanna förhållandet mellan den andliga Verkligheten och dess värdsliga manifestationer har också kyrkliga koncessioner av det märkligaste slag gjorts. Ett nutida uttryck härför är den katolske socialfilosofen *Joseph Höffners* prometeiska bekännelse: »Jede Eroberung im Reich der Materie ist ein Sieg des Geistes über den Stoff.» (Christliche Gesellschaftslehre, sid. 132.)

Mellan himmel och jord

Till människans storhet är fogad människans uselhet. Djuret kan aldrig förfalla så som människan. Mänsklig uselhet, gemenhet tycks icke veta några gränser, och i sitt sökande och forskande tränger hon besinningslöst allt djupare in i labyrinten. Hon vill utforska varje vinkel och vrå i denna labyrintiska värld, men varje vinkel och vrå blir alltmer något av ett bakhåll. Möjligheten att förfalla, att fördärva sig själv, det är en möjlighet, som endast människan besitter.

Det är icke så, som det adertonde seklets naturfilosofi förkunnade, att det finns en oföränderlig, oförstörbar mänsklig natur, en grundval, på vilken de två följande seklernas profana frälsningsprofeter byggt sina luftslott. Allt det som är skapat hos människan kan fördärvas i grunden och allt det, som är odödligt hos människan, kan därför icke blott förnekas utan även glömmas.

Det finns en naturlig ordning, men denna skapade ordning är icke en naturmekanisk och psykisk determinism. Det är Guds vilja, att vi människor icke får ingripa i den universella jämvikten, rubba den kosmiska balansen, i blint experimentellt nit förgripa oss på människans vare sig kroppsliga eller själsliga natur. Det är därför Herren talar om kunskapens träd på gott och ont.

Det adertonde seklets naturfilosofer skapade med sin »Natur» ett begrepp, varmed de ville ersätta Gud. De ville bli befriade från de lydnadsbud, som deras Skapare utfärdat. Detta har icke skett ostraffat. Fruk-

terna av dessa ogärningar ser vi i dag. Det är icke blott den primordiala, oskuldsfulla naturen, som attackerats och i dag redan förintats över stora delar av vår jord. Modernismen är också en deformering av människan. Men mer än så: modernismen är en pervertering och en upplösning av det mänskliga, den är ett hot icke blott mot de små kretsar av människor, som står under de avantgardistiska profeternas omedelbara inflytande. Den är ett hot mot människan som sådan.

Det är icke blommorna och djuren, som faller offer för de sataniska bakhållen. Det är människan, och människan kan fördärvas hur långt som helst. Till upphöjelsen hör också förnedringen. Till andligt förverkligande hör också möjligheten till förfall, uselhet, perfidi. Ty Gud har skapat människan till Sin avbild, och därmed givit människan möjligheten att välja det goda, det sköna, det sanna. Men detta vore ett meningslöst val, om icke det onda, det fula och det falska funnes. Att människan skulle inbilla sig, att hon kunde befria tillvaron från uselheterna, vore lika förmätet och vanvettigt som att tro, att hon skulle kunna löpa ifrån sin egen skugga.

Mellan himmel och jord, sådan är människans ställning i tillvaron. Det mänskliga liksom svävar mellan dessa polära möjligheter. Hennes andliga och mentala utrustning sätter henne i stånd att avvärja det onda, att icke förgås. Men detta är till slut icke ett luciferiskt verk. Människan är ingen titan, hon spränger inga kedjor av egen kraft. Intet sker utom nåden. Den kärlek, som utstrålar från Gud i Hans skapelse, har sin yttersta grund däri, att Gud »förverkligar» Sig såsom ett Vara. På denna ontologiska grund vilar det skapade. Det skapade tillhör sin Upphovsman, och detta är den kärlek,

som finns mellan en fader och hans barn. Kärleken är i den meningen »existentiell», men kärleken är också ett handlande, ett ingripande. Detta är nåden. En fader överger icke sina barn, han straffar och dömer, men han skyddar också och bevarar, han förlåter och återförenar. Nåden är kärleken som oändlig barmhärtighet.

Det onda, det usla, det falska kräver ständig korrektion. Guds verk är icke blott ett ständigt skapande utan också en ständig dom, en ständig korrektion riktad mot det som är ofullkomligt – därför att det skapade i sig är ofullkomligt. Allt skapat skall en gång förintas och möta sin slutgiltiga dom. I denna universella mening finns de eviga straffen. Men varje dom är samtidigt en förkastelse över de fel, som begås i tid och rum. Därför är domen en proklamation, som gäller för tid och rum, och därför är mikrokosmiskt sett varje dom och varje straff icke »eviga» utan dömda och exekverade med hänsyn till att den dömde och bestraffade och hans ondska och ofullkomlighet har sin begränsning i tid och rum.

Vad som däremot är evinnerligt och vad som i varje aspekt, universellt lika väl som mikrokosmiskt, är evinnerligt, det är barmhärtigheten, nåden. Vi brukar tala om att vi är omslutna av nåden, och detta har vi anledning att fatta bokstavligen. Liksom Gud i Sitt varande är Ordet, som ständigt skapar och därmed ständigt upprätthåller den kärleksfulla förbindelsen mellan Sig och Sitt verk, på samma sätt är nåden ett ständigt utflöde ur denna kärlek. Ingenting »undgår» nåden, och därför att nåden är oändlig, evig, är den så mycket mer än blott och bart en stundens förlåtelse. Nådens universalitet och tidlöshet betyder så oändligt mycket mer än ett utraderande av mänskliga ogärningar »intill tidens

ände». Nåden är ett återställande av den jämvikt, som människorna ständigt rubbar, och nåden är universellt ett återvändande av allt skapat till det skapande centrum.

Modern atomfysik har obarmhärtigt slagit sönder Newtons gamla världsbild. Återstår då för den sekulariserade nutidsmänniskan endast slumpen, och det är slumpen, som alltmer blir grunden för hennes handlande. I det kvantitativas värld blir slumpen till slut den logiska produkten. »Slumpens skördar» blir då det, som statistiskt låter sig registreras, det som på kvantitativ väg kan fixeras, kalkyleras och prognostiseras. Människan blir då nödsakad att med hela sin tekniskt-vetenskapliga utrustning stiga in i en sekulär »Noaks ark» och styra ut på ett hav, där inga poler och inga väderstreck finns. Hon är utan resmål, utan roder och kompass. Hon har att slumpvis välja en riktning på samma sätt som Descartes beskriver hur den man gör, som gått vilse i en skog: han bestämmer sig för en riktning och följer oavlåtligt denna riktning i den förhoppningen att han ändock till slut skall komma ut ur skogen.

Vissheten om att vi är omslutna av nåden, skänker oss förtröstan. Det finns ingen möjlighet att övertala en människa till att varaktigt hänge sig åt en »blind förtröstan». Denna form av hängivelse är verkligen blind, om den icke är grundad på en visshet om att denna förtröstan har ett verklighetsunderlag, en barmhärtighet och en nåd, som varar. Finns icke detta verklighetsunderlag, upphör också förr eller senare den »blinda förtröstan».

Om vi säger, att nåden ytterst är ett återställande av en jämvikt, ett återvändande till ett centrum, kan vi säga, att förtröstan är ett överlämnande utan reserva-

tion. Den som förtröstar, kräver icke. Detta är en svaghet, ja en kapitulation, skriar den sekulariserade nutidsmänniskan. Det är tvärtom, det är en styrka. Ty det är den svage, som ständigt kräver ett kontrakt, en garanti, en motprestation. Han är kanske icke i och för sig själv svag, men den förtröstanslösa värld, vari han lever, gör honom hjälplös och därför svag.

Den sekulariserade människans svar på den förtröstan, som hon själv förlorat, blir därför misstron–icke misstron i det konkreta fallet mot den person, som vi på sakliga grunder måste misstro, utan misstron som princip. Misstro de aristokratiska dygderna, säger den borgerliga liberalen, misstro den vuxne, säger Rousseau, misstro den krönte monarken, säger republikanen, misstro prästen och hans evangelium, säger agnostikern, misstro kapitalets ägare, säger socialisten, misstro varje auktoritet, säger anarkisten. Men vem skall vi då lita oss till? Det enda svaret i en sekulariserad värld lyder så: det egoistiska jaget. Därmed blir människorna nödsakade att sätta sig i vakttorn. Tillvaron blir ett allas bevakande av alla.

Den som tror på en nåd och förtröstansfullt inväntar och mottager denna nåd, han upplever också försoningen. Människan mellan himmel och jord är en kombativ varelse, och detta i mer än en mening. Att söka det andliga förverkligandet är en väg till mitten, en väg till stillhet. Men det är en väg, som är fylld av motstånd och därför fylld av strider. »Det andliga svärdet» är vi alla i besittning av och det måste vi bruka. Vårt liv som jordevarelse är en ständig biologiskt-mental kamp på alla plan av vår tillvaro. Ingen kan undandraga sig detta.

Just därför får försoningen en innebörd, som omfattar såväl det tacksamma mottagandet av nåden som

det förtröstansfulla mötet med världen. Försoningen är ingen pacifistisk akt. Till försoningen hör besegrandet av allt det, som inom oss står i vägen för det andliga förverkligandet, och till försoningen hör övervinnandet av det, som kontroversiellt skiljer oss från våra medmänniskor.

Försoning är lika litet som förtröstan en svaghet eller en kapitulation. Den är tvärtom ett uttryck för den styrka, som vågar lämna egoismens ankarplats, vågar gå ut över sig själv först och främst i den meningen att en högre makt erkänns och därtill i den meningen, att vi är beredda att möta våra medmänniskor i frid och icke uteslutande i det kombativa tillstånd, som är ofrånkomligt förenat med vårt egoistiska jag. All försoning måste utgå från vår existentiella synd och skuld. Att erkänna denna, helt och utan reservationer, är att taga första steget på försoningens väg, detta i inre såväl som i yttre mening. En syndabekännelse är ett trappsteg men icke en väg: Vägen är försoningen, och vägröjare är nåden och förtröstan.

Innehåll

Vid vägskälet 5
Vem skall härska? 11
Trons värld och vetandets 26
Dygd och moral 37
Friheten och nödvändigheten 53
Högre än jaget 70
Släktet 83
Auktoritet 97
Vårt dagliga bröd 110
Vårt vetande 120
Möte med skönheten 136
Mellan himmel och jord 148

Tage Lindbom

Mellan himmel och jord

Efter det andra världskriget hade demokratin med sina yttre institutionella former i huvudsak segrat som dominerande samhällssystem i västvärlden. Nu proklamerades nästa stora steg i mänsklighetens utveckling, den inre revolutionen. Människan skulle befrias från systemet av normer, bud och auktoritära föreställningar för att kunna uppgå i en fri, öppen och förtroendefull mänsklig gemenskap.

Så skriver Tage Lindbom i *Mellan himmel och jord* och menar att förespråkarna för en antiauktoritär väg mot så kallad frihet och individualism ger en falsk förhoppning om en bättre värld. I sin bok ställer han frågan om relationen mellan generationerna verkligen blivit mer harmonisk och om den vuxna människans mognadsnivå snarare sjunkit, tvärtemot reformatorernas löften. Är det inte så att också relationen mellan könen blivit alltmer frostig? Ja, han menar att även motsättningarna mellan olika etniska grupper har ökat, trots förhoppningarna om motsatsen. Raskravallerna har ökat, inte minskat. Han hävdar hur västerlandet alltmer sjunkit ner i ett antagonistiskt kaos.

Tage Lindbom skrev Mellan himmel och jord 1970. Boken är på flera sätt profetisk men formulerar också ett alternativ till den sekulära modernismen. Den föreligger i nytryck och ges ut på förlaget TLR och kan beställas på dess hemsida. Det går också att beställa tre andra böcker av honom på samma hemsida eller genom nätbokhandeln.